AVGVSTINVS

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR LOS
PADRES AGUSTINOS RECOLETOS

DIRECTORES
VICTORINO CAPÁNAGA
Y
ADOLFO MUÑOZ-ALONSO

III — 1958 ABRIL - SEPTIEMBRE MADRID — 10-11

SUMARIO

Imp. Juan Bravo, 3. Madrid.-DEPÓSITO LEGAL: M. 3748.-1958.-Con las debidas licencias

Intellectum valde ama

por Adolfo MUÑOZ ALONSO

San Agustín responde con amplitud, generosidad y rigor a la llamada constitucional del hombre. Esta llamada no es otra cosa que la indigencia que el hombre tiene de sí mismo y de algo o alguien que no es él; es la inquietud menesterosa, la intranquilidad peligrosa y dramática y, a su vez, la expresión de la sobreabundancia. Como. Platón adivinó en uno de sus más hermosos Diálogos.

La llamada constitucional del hombre es una exigencia peculiar del ser del hombre. Como si el hombre fuera una voz; como si en el anfiteatro de la conciencia, cuerpo y alma dialogaran a gritos. Parece como si el destino del hombre, desde que nace, se cifrara en tratar de convencer al cuerpo, a golpes de látigo, de que se una en matrimonio morganático al alma, y de convencer al alma, a golpes de intuiciones y persuasión, de que se trascienda a sí misma.

En San Agustín, el deseo natural de saber, el aspirar o tender a un conocimiento por naturaleza se ha visto confirmado ejemplarmente. En San Agustín, el ansia de conocer, más que hambre, fué alimento. Se nutrió con los panes que él mismo amasaba y metía en el horno de su corazón. Y salían dorados con suavidad de palabras y regusto de frases. Lo que más importa, lo único que importa, en cualquier rosario de metáforas o en toda procesión alegórica, es dejar constancia de que en San Agustín la aspiración noble por adquirir sabiduría, por conocer, es ya sabiduría. Mejor, es principio de cualquier sabiduría posible. Con San Agustín se había cumplido en su máxima hondura el apotegma que nos asegura que lo que se conoce en la tersura del que conoce queda espejado, con la claridad que el cristal permita. El cristal de San Agustín era su alma abrasada. Al espejar, iluminaba. San Agustín —él mismo— se convierte

AVGVSTINVS, III (1958), 171-176.

pronto en objeto personal de conocimiento. De él se puede escribir, sin reticencias, que nada humano le fue ajeno, que nada extraño le fue extraño. Lo más preocupante en él y para él fue el desvelar por qué le acuciaba ese deseo de saber, qué valor había que atribuir a la inquietud y a la búsqueda, por qué el hombre era esencialmente una existencia acuciante e inquisidora, por qué la irrequietud era una satisfacción legítima, por qué el hombre es un puente colgante, con agua discurriendo por sus ojos, y estrellas divinas y pasos humanos paseando por su calzada. San Agustín es, en este sentido, el filósofo de la verdad, el filósofo del conocimiento, más que el filósofo del ser. Al hablar así, me percato de que ofrezco buen cuerpo a las objeciones fáciles, pero ahí queda para lectores benévolos.

San Agustín es el filósofo del conocimiento porque en la excelsitud del conocimiento es donde se ofrece el ser y porque el ser que se ofrece en el conocimiento es un ser de conociminto. El ser se descubre a sí mismo en el conocimiento, y el conocimiento es el que revela la presencia del ser que, todo cuanto es, apunta a una raíz intelectual. Saber es saberse. Para saber no basta aprehender objetos, sino que hay que enamorarlos. San Agustín es el gran enamorado de la verdad, el enamorador de la verdad. Enamora sin embaucar y sin engañarse. Sabe que mucho de lo que le brindan de buenas a primeras los ojos puede no ser verdad, y que algo de lo que le presenta de improviso la razón estuvo en tratos con la imaginación; pero sabe bien sabido que el ansia por saber, su hambre de verdad, no le nacen de un vacío absoluto, sino de un olor de verdad que le sube del alma a la frente y del corazón a los ojos y a la lengua. San Agustín se hace cuestión de sí mismo para que nada le sea cuestionable después, y porque sin ello todo le seguiría siendo cuestionable siempre.

En rigor, pues, San Agustín lo que busca es dar razón de su inquietud, de su ansia y de su hambre. Quiere saber por qué tiene hambre, y si podrá saciarla, y con qué. Quiere saciarla; no apagarla ni disminuirla. Lo curioso es que su apetencia resulta más intensa a medida que encuentra el objeto de su amor y la luz de su belleza. Se le van las manos y el alma detrás de cada bandada de bienes y de verdades, sin que quiera abatirlas o herirlas, sino viajar con ellas. Con todo el riesgo de la aventura y con la gran aventura del riesgo,

Podrá ocurrírsele a alguno que este planteamiento de la cuestión no es riguroso. Y habrá que preguntarse qué es lo riguroso en el problema del conocimiento, cuando es un hombre de carne y hueso, de tentación y fuego, el que ansía conocer y conocerse. Primero convendría saber qué fuego arde y qué leños se consumen en la hoguera del hombre, y luego, acercar los objetos a su calor.

Está visto que la ocupación filosófica agustiniana nace de una preocupación existencial personalísima, pero no por personal menos universal y contagiosa. San Agustín no atribuye a la filosofía más cometido que el de hacernos felices, el de lograr el sumo bien (1). Cometido alejado y distante de una deportividad lúdica, para centrarse en una dramaticidad vital. La originalidad agustiniana se aprecia al señalar la razón por la que se atribuye a la filosofía ese cometido. No obedece —como pudiera parecer— a una elección gratuita, razonada o razonable, sino a una determinación ineludible e irrecusable. La filosofía tiene por cometido el hacernos felices, porque el lograr la felicidad es la causa del filosofar. El hombre filosofa no para adelgazar los músculos de la razón, sino porque siente la inquietante ansiedad de ser feliz, de saber dónde está la felicidad, para irse a ella y con ella. El hombre filosofa porque filosofando avanza hacia el sumo bien y porque los dos impulsos son concordes.

Por eso, el hombre quiere conocerse, aspira a descubrir la raíz de sí mismo y el pozo o la estrella de su inquietud vital. Es el problema o la cuestión del alma. Es el alma el cielo del hombre, donde se dan cita el anhelo por el bien sumo y el sumo bien anhelado. Sin un estudio hondo del alma, el hombre queda despersonalizado. El conocimiento del alma es el que nos hace dignos de poder alcanzar el sumo bien, la felicidad (2). El conocimiento del alma es el conocimiento más dignamente humano. Desde él cabe ascender al más alto origen y a la más alta cumbre. No es el alma la felicidad, ni su estudio nos la ofrece, pero sí que es el camino que habrá que recorrer. Pretender conocer a Dios sin conocer el alma es una pretensión peligrosa, porque es en el alma donde Dios puede ser conocido, es el alma conocida la que conocerá a Dios. El conocerse a sí mismo, de reminiscencia délfica, adquiere una plenitud insospe-

(1) *De civit. Dei*, XIX, 1, 3.
(2) *De ord.*, II, 18, 47.

chada en San Agustín, ya que conociéndose el hombre a sí mismo es como se pone en camino de conocer a Dios. Sin sabiduría, no hay felicidad, decían los griegos y repite San Agustín (3). Pero esa sabiduría no es ya por sí misma la felicidad.

Evidentemente, San Agustín se mueve en un plano integralmente humano, con absorción de motivaciones históricas. No es exacto que San Agustín descabalga a la razón y a la inteligencia, atándolas a la cola del corazón, como si el corazón fuera un corcel desbridado. Lo que acontece es que San Agustín arranca del alma como motor de la actividad, y al alma vuelve y en el alma lee las páginas de sus aspiraciones de hombre sincero.

Cierto que en San Agustín el problema del conocimiento no es un problema *more kantiano*. Pero es un problema *more humano*. No es —la agustiniana— una hipótesis o teoría científica, sino una declaración de conciencia intelectual. Habría que repensar hasta qué punto la «Crítica de la razón pura» no sea una mixtificación del problema del conocimiento. La «Crítica de la razón práctica» ayudaría mucho a esta tarea de clarificación. San Agustín decide su voluntad y orienta su búsqueda y sus soluciones después de leer a Platón y haber metido en la heredad de su espíritu a escépticos y maniqueos. No se puede, pues, alegar que San Agustín sea un intimista en monólogos irrepetibles, sino que habrán de tenerse muy en cuenta sus coloquios con la historia y el carácter coloquial de sus soliloquios. A San Agustín no le amedrenta la soledad, sino que se asustó de los rumores que la soledad levanta. San Agustín, filósofo del conocimiento, es el metafísico de la verdad del conocimiento. Es el pensador que ha revelado los aspectos y las dimensiones metafísicas de la inteligencia. El alma se conoce a sí misma en virtud de su esencia, porque en ella —en el alma— la mente es esencialmente autognosia o autoconsciencia. El alma goza de plenitud y de sustancialidad irreducible a ninguno de sus actos, facultades o potencias; pero en ella la verdad resplandece desde dentro como una expresión vivificante. La inteligencia es la que permite el acceso a las verdades, porque es ella misma luz y resplandor. Hay que amar la inteligencia para que los conocimientos sean verdaderamente cono-

(3) *De lib. arb.*, II, 9, 26.

cimientos, y, por tanto, conocimientos verdaderos: *Intellectum valde ama* (4). Sólo amando la inteligencia y confiando en ella, la inteligencia despliega rectamente su virtud. Más que pedir verdades, hay que solicitar de Dios amor de verdadès, amor de inteligencia, que es, a la postre, entendimiento de amor.

Son sencillamente emocionantes las plegarias de San Agustín pidiendo a Dios entendimiento. La fe, ante la que San Agustín dobla la rodilla siempre, no se mimetiza nunca, sino que queda ennoblecida por la inteligencia y en ella. Hay que creer para entender, y entender la palabra de Dios es el creer el que lo pide (5). No se trata —de sobra lo ha comprendido el lector— de racionalizar la fe o de someter las verdades de creencia a los límites de la inteligencia personal humana, sino de adquirir sentido de cuánto importa la inteligencia en la aceptación de las verdades de fe. En términos de lenguaje moderno, podríamos decir que el hombre lo que necesita es entendiminto. Con él, las verdades todas serán comprendidas, aceptadas y veneradas en el grado, excelsitud y reverencia que ellas presenten, que su origen reclame y su forma de revelación exija.

El conocer es vida del alma, vida del hombre, para San Agustín. Saber que se vive es saber que se sabe. Por eso, el conocer es una actividad radical y la actividad metafísica originaria. El hombre es un ser metafísico porque es un ser intelectivo original. Tan original, que no necesita engendrar conocimiento o conocimientos para saberse La conciencia de sí mismo es una verdad radical en la que las demás se manifiestan y nacen. Porque no es el hombre y luego conoce, sino que siendo conoce y conociendo es. Y el saber que vivimos es una apología de que sabemos, tan fuerte y convincente como el vivir mismo. Dudar de la verdad no es dudar de algo, es una necedad y una frase vana. Se puede renegar de la verdad, pero no negar la verdad. El que asegura que la verdad no existe o que es incognoscible, está renegando de ella. Es un renegado. Múltiples textos nos autorizan a declararlo así (6). La gran verdad para el hombre y la más excelsa es la verdad de la verdad misma. El hom-

(4) *Epist. 120*, 3, 13.
(5) *Enarr. in Ps.*, 118, 18, 3: *In ipso intellectu proficit mens.*
(6) *De lib. arb.*, II, 3-13; *De Trinit.*, X, 10, 14; XV, 12, 21...

bre como morada de la verdad. La verdad del hombre como resplandor de la verdad que en el hombre mora.

El hombre como sujeto pensante no es admisible hoy, después del esclarecimiento luminoso de Hartmann (7). Pero no lo era ya desde San Agustín. El hombre es un ser que conoce, por el mero hecho de tomar conciencia de sí.

Lo más hondo de San Agustín sobre el tema quizá pueda resumirse en esta frase recíproca de la precedente: El hombre es un ser conocido que lleva en su alma la luz con que le conocen. Desde esa luz conoce el hombre, y con ella se alumbra, y gracias a ella columbra lo que le trasciende. Cada vez que el hombre conoce, participa de la verdad y la recrea. Igual que de invento, mejor que de descubrimiento —ambas expresiones son, bien lo sé, agustinianas—, podría hablarse de comunión. Es la maravilla del hombre al conocer la verdad: participa de la verdad conocida, se comunica con los demás que también la conocen y se acerca al origen de toda verdad. La hermandad del hombre con el hombre sólo se logra y estrecha al través de los vínculos de la verdad participada en comunión.

Despertar el amor por la verdad, encender a los hombres en el amor por la inteligencia, es una tarea de ennoblecimiento humano; la más hermosa y deseable hoy. Más perentoria y urgente que hacinar hallazgos y acervar conocimientos.

San Agustín es y será maestro de verdad, sin privar a otros doctores de que sigan siendo trenzadores de silogismos para recamar conocimientos o entrelazar pensamientos. Él es el que nos pide que amemos al entendimiento, porque con él todo es más claro y sin él todo discurre en el mundo, en la cabeza y en el alma, como una caravana de imágenes soñolientas.

Adolfo MUÑOZ ALONSO.

Catedrático de Universidad.

Madrid.

(7) *Ontología*, I, 1954, 180-192; trad. de Gaos.

Conocimiento y espíritu según San Agustín

por Victorino CAPÁNAGA

Para determinar la esencia del conocimiento y del espíritu según San Agustín, conviene aludir a su metafísica ejemplarista, que da un colorido particular a todo su pensamiento. En la transparencia del Ejemplar divino, que en todos los seres creados ha dejado estampada su horma, se vislumbra también la grandeza y dignidad del espíritu humano, que es una *imago ad imaginem,* imagen de una imagen que, en perpetuo movimiento, busca como término y estación de reposo la Causa ejemplar. Por eso la categoría de *similitud* o de *imagen* es tan entrañable a la metafísica y antropología cristiana, por haber sido creado el hombre a imagen y semejanza de Dios.

El Verbo divino como *veritas ipsa, forma verorum,* como similitud esencial, *forma similium,* «porque es la primera semejanza por cuya participación son semejantes todas las cosas que hizo Dios por ella» (1), modela la esencia de todo espíritu. Porque ser espíritu es ser palabra o poder de expresión y asimilación universal, remedando de lejos aquella Sabiduría, figura y claridad sustancial del Ser infinito, a cuya imitación estamos formados (2). Por esta vía se determina, no sólo la esencia del orden sobrenatural, que es una participación de la similitud o de la filiación divina según el ejemplar de Cristo, sino también la esencia del espíritu, que es similitud de una similitud e imagen de una imagen.

La facultad de hacerse y ser en cierto modo todas las cosas, incorporándolas al tesoro de la propia personalidad, califica el espíritu como imagen del Creador y de su palabra eterna, que es la forma de todas las cosas que fueron hechas por el Uno y tienden a la unidad (3).

San Agustín formula el principio de todo realismo, al que dió

(1) *De Gen. ad liti.*, XVI, 57, PL, 34, 242: *Prima similitudo cuius participatione similia sunt quaecumque per illam fecit Deus.* La semejanza tiene una gran importancia en la concepción agustiniana del mundo: *Rebus inter se similibus universitas constat (Ibid.*, 59, 243). La tierra, el agua, el aire, el fuego se componen de partes semejantes: *Et tanto est pulchrius corpus, quanto simitioribus inter se partibus suis constat (Ibid.).* De este modo la *prima similitudo,* que es igualmente la *prima veritas*, estampa su vestigio en las cosas creadas, fundándolas en la semejanza de unas con otras, haciendo posible el procedimiento dialéctico de la analogía.

(2) *De Trinit.*, VII, 3, PL, 42, 937: *Illa Sapientia, cuius imitatione formamur.*

(3) *De ver. relig.*, LV, 113, PL, 34, 172: *Forma omnium quae ab uno facta sunt et ad unum nituntur. Ipsa sola implet quod appetunt omnia.*

AVGVSTINVS, III (1958), 177-191.

realce Aristóteles: El entendendimiento, al entender, se hace todas las cosas.

Tunc enim discent quanta ratione praedita sint ea ipsa quae sequutus est ante rationem, et quid sit ipsa ratio, quam post auctoritatis cunabula firmus et idoneus iam sequitur atque comprehendit, et quid intellectus in quo universa sunt, vel potius ipse universa (4).

«En el entendimiento están todas las cosas o él es más bien todas las cosas.» Este ser todas las cosas el espíritu finito nos da un barrunto lejano del Espíritu infinito del Creador.

San Agustín distingue dos clases de espíritus radicalmente diversas: los creados y el del Creador. A Éste le son inherentes por naturaleza todos los tesoros de las cosas inteligibles. «Vois sois Dios y Señor de todas las cosas que creasteis y en Vos están las causas inmutables de todas las cosas transitorias y los nacederos perpetuos de todas las cosas que se cambian y viven las razones eternas de todas las cosas irracionales y temporales» (5).

De esta presencia misteriosa e inteligible en Dios de las razones de todas las cosas visibles y mudables resulta una cosa sorprendente, pero verdadera: que este mundo no podría sernos conocido si no existiera; pero si antes no fuera conocido de Dios, él no podría existir (6).

El mundo tiene fundamentos anteriores a la razón humana en una razón eterna y ejemplar, la cual no conoce las criaturas corporales y espirituales porque existen, sino existen porque ella las conoce (7). He aquí uno de los principios de la metafísica del conocimiento humano. Las cosas son creación de Dios, no obra del conocimiento de la criatura. Son datos preexistentes a los que deberá ajustarse siempre todo acto de conocer verdadero.

De donde puede colegirse que las cosas tienen una triple forma de existir: *en el arte de Dios,* como diría San Agustín; *en sí mismas,* y *en espíritus creados.*

El mundo tiene su consistencia propia, su forma sus ritmos temporales, sus leyes, y también su inteligibilidad, porque todo cuanto existe es luminoso: *Omnis enim natura, in quantum natura est, esse cogitur: esse autem ad lucem pertinet, non esse ad tenebras* (8). Él atribuye también a las cosas un *intelligibiliter lucere,* una luminiscencia inteligible (9).

Y aquí surge la cuestión: ¿cómo adquieren esta tercera existencia en el espíritu las cosas que están fuera de él? Porque según San Agustín, el espíritu humano pasa por una fase inicial de adormecimiento o de informidad. Es como una larva informe, imperfecta, que va mudando su ser para conseguir la perfección.

---

(4) *De ord.*, II, 9, 26, PL, 32, 1007.

(5) *Confess.*, I, 6; *De Trinit.*, IV, 1, PL, 42, 888: *Incommutabilis veritas ubi principaliter atque incommutabiliter sunt omnia simul et omnia vita sunt, et omnia sunt unum.*

(6) *Si sciens fecit omnia, ea utique fecit quae noverat. Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed verum: quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset: Deo autem nisi notus esset, esse non posset.*

(7) *De Trinit.*, XV, 13, 22, PL, 42, 1076: *Universas autem creaturas suas et spirituales et corporales, non, quia sunt, ideo novit, sed quia novit, ideo sunt.*

(8) *Enarr. in Ps.*, VII, 19, PL, 36, 109.

(9) *Soliloq.*, I, 1, 3, PL, 32, 870.

Y al admitir el tránsito de un estado informe al de la formación, debe excluirse el innatismo de las ideas y la teoría de la reminiscencia platónica. En un principio, San Agustín se inclinó a la opinión de Platón; pero más tarde la abandonó obligado por la observación de los hechos de conciencia, sobre todo la conexión del mundo sensible e inteligible y la presencia de una luz interior.

Poseer originariamente los tesoros del mundo inteligible sólo es propio de un Espíritu infinito, o del Creador, no del humano. Éste en sus principios es informidad y capacidad: «Así que Él mismo dió al alma humana la mente, donde la razón y la inteligencia en los niños está como dormida, como si no hubiera ninguna, para que se despierten y ejerciten, cuando le llega la edad en que viene a ser capaz de la ciencia y doctrina, y hábil e idónea para entender la verdad y aficionarse a lo bueno. Con la cual capacidad aprenda la sabiduría y alcance las virtudes, con cuya ayuda pelee prudente, fuerte, moderada y justamente contra los errores y los demás vicios naturales y los venza, no pretendiendo ni desear más que el sumo e inconmutable Bien» (10).

¿Y cómo el espíritu sale de estado informe y soñoliento? Se va formando con el pensamiento de las cosas: *Ipse animus rerum cogitatione formatur* (11). Observaciones sobre psicología infantil que hay en las *Confesiones* nos permiten atisbar los primeros pasos de este proceso formador. La vida instintiva es anterior a la vida racional y una de sus primeras manifestaciones es el esfuerzo o búsqueda de signos para manifestar las propias tendencias y deseos. Hay, pues, un afán instintivo de expresión que preludia la vida racional (12). Por eso en el desarrollo de la infancia tienen tanta parte los signos, los gestos y, sobre todo, las palabras. El seno profundo y vital del espíritu está en las palabras. A su contacto la razón se despierta e ilumina y comprende y menciona las cosas y comienza a formar su lenguaje interior. Aunque conocido, merece repasarse este pasaje de las *Confesiones:* «No me enseñaban a hablar los mayores, dándome a conocer las letras, según un determinado método, como poco después lo hicieron, sino yo mismo aprendí con la mente que me disteis Vos, cuando con gemidos y voces diversas y diferentes gestos de mis miembros quería dar a conocer los sentimientos de mi alma para que se me hiciese caso, sin poder manifestar todo lo que quería ni a todos cuantos quería. Acudía al socorro de mi memoria, cuando ellos daban nombre a alguna cosa y según aquel nombre movían el cuerpo hacia algún objeto, y advertía y retenía que con aquel nombre querían llamar la cosa que deseaban mostrar. Y que eso querían indicar era manifiesto por los movimientos del cuerpo como por las palabras naturales de todas las gentes, que con los gestos de los rostros, los guiños de los ojos, por la acción de los miembros, y por el sonido de la voz, revelan

(10) *De civit. Dei*, XXII, 24, PL, 41, 789: *Ipse itaque animae humanae mentem dedit, ubi ratio et intelligentia in infante sopita est quodammodo, quasi nulla sit, excitanda scilicet atque exserenda aetatis accessu, qua sit scientiae capax atque doctrinae et habilis perceptioni veritatis et boni amoris.*

(11) *Epist. 11*, 4, PL, 33, 70.

(12) *Confess.*, I, 6: *Eram et vivebam etiam tunc: et signa quibus sensa mea nota aliis facerem, iam in fine infantiae quaerebam.*

los afectos del alma al pedir, al conseguir, al rechazar y al hacer las cosas. De esta manera, oyendo repetir en las varias locuciones aquellas palabras puestas en su lugar, poco a poco fuí entendiendo qué indicaban, y por medio de ellas, adaptando la boca para enunciarlas, daba a conocer mis deseos (13).

En los albores de la vida hay como un choque de dos mundos: el externo y el interno, que pujan por unirse en el infante. Éste quiere adueñarse de las cosas, pero siente una radical impotencia para ello; y aquí actúan signos diversos, que sirven de intermediarios entre ambos mundos. Y entre los signos, las palabras tienen la primacía. La necesidad de manifestar lo que se desea obliga al esfuerzo del oído, de la atención, de la memoria y de la relación de los signos y las cosas significadas.

De este modo, lenta y trabajosamente, el espíritu se va despertando a las cosas, teniendo la vista y el oído mucha importancia en los primeros vagidos de la vida racional, en la que es imprescindible la que llama el Santo *generalis experientia sensuum* (14) (la experiencia general de los sentidos), por donde las cosas entran en el alma (15). Al hablar del fenómeno de la percepción sensible, San Agustín unas veces la describe como una venida y entrada de las cosas en el alma y otras como una salida del espíritu para buscarlas y apresarlas (16). Sea como quiera, las cosas entran imaginalmente en el alma (17); es decir, adelgazadas y limpias de su material tosquedad. Forman, pues, dentro el tercer mundo, el mundo similitudinario, construído a imagen y semejanza de las cosas y, a la vez, a imagen y semejanza del mismo espíritu.

Por esta capacidad de impresionarse, recibiendo dentro las innumerables formas de las cosas, el espíritu se labra un mundo interior, cuyos pobladores se van alojando en las cámaras secretas de la memoria, que San Agustín nos ha descrito con tanta viveza en sus *Confesiones:* «Grande es el poder de mi memoria: no sé, Dios, qué formidable potencia es que me inspira un pavor religioso; no sé qué profunda e infinita multiplicidad. Y esto es mi espíritu: esto soy yo mismo: una vida varia, múltiple, inmensa, cargada de tensiones» (18).

Aquí se manifiesta ya el espíritu como potencia superior al mundo de la materia.

La asimilación de las cosas implica una relación con ellas, y, como tal, una estructura trinitaria, pues se compone del objeto, de la potencia asimilatriz y de la unión o relación de ambos. En toda forma de conocimiento aparece idéntica trinidad: en la percepción sensible, en la reproducción imaginaria, en el conocimiento de sí mismo y en el de Dios.

En estas trinidades, con función de medianera, interviene la *spe-*

(13) *Confess.*, I, 8: *Ita verba in variis sententiis locis suis posita et crebro audita quarum rerum signa essent, paulatim colligebam, measque iam voluntates edomito in eis signis ore, per haec enuntiabam.*

(14) *Confess.*, X, 35.

(15) *De Trinit.*, XV, 12, 21, PL, 42, 1073: *A corporis sensibus in animam veniunt.*

(16) *Ibid.*, XIV, 8, 11, 1044: *Per sensus corporis introrsus quodammodo trahebantur.*

(17) *Ibid.*, XII, 15, 25, 1012: *Per eos in animam vel spiritum imaginaliter intraverant; Confess.*, X, 8: *Nec ipsa sunt apud me, sed imagines eorum.*

(18) *Confess.*, X, 17.

cies, que es el *viceobjeto* a que se aplica la atención y actividad de la mente.

Pero ella es sometida a una manipulación peculiar cuando pasa por las diversas actividades del espíritu. He aquí un pasaje notable para la gnoseología agustiniana:

«Por tanto, en este repartimiento de especies, comenzando por la especie o forma corpórea hasta llegar a la especie que se forma con la mirada del pensamiento, hay cuatro especies, gradualmente nacidas una de otra: la segunda, de la primera; la tercera, de la segunda, y la cuarta, de la tercera. Porque de la especie del cuerpo que se ve se origina la especie que se produce en la vista del que mira; y de ésta, la que nace en la memoria; y de ésta, la que se forma en la pupila de la mente. Por este motivo, la voluntad enlaza tres veces al progenitor, digámoslo así, con la prole: en primer lugar, une la especie visible con la que se forma en la vista orgánica, y nuevamente a ésta con la que se forma en la memoria, y por tercera vez a esta última con la que es engendrada en la visión del pensamiento. Pero la unión media que es la segunda, aunque más próxima, no es tan semejante a la primera como a la tercera» (19).

La interpretación de este pasaje comprende, a lo menos, las siguientes afirmaciones:

1.ª En el fenómeno de la percepción sensible, o más concretamente en la visión corporal, intervienen cuatro especies: la del cuerpo externo, la de la imagen sensorial, la de la memoria y la del pensamiento.

2.ª Estas especies son diversas unas de otras, pues de otro modo no deberían multiplicarse ni numerarse cuatro, siendo menos, ni serían posibles los diferentes nacimientos de unas que ordenadamente proceden de otras.

3.ª El hecho de nacer unas de otras exige que, al diferenciarse gradualmente, conserven algo de fondo común, pues de otro modo desaparecería la razón de la filiación y origen de unas de otras como imágenes.

4.ª A lo largo del proceso, la voluntad interviene siempre como enlazadora del sujeto con las especies, que son las representantes de los objetos.

Hay, pues, un enlace entre la *species corporis*, la forma del cuerpo, que queda fuera, y la *species*, que se forma *in acie cogitantis*, y lo que se transmite en el enlace es la *imago rei corporalis* o la *effigies in contuitu recordantis impressa* (20).

De este modo se establece una relación entre mundo sensible y el

---

(19) *De Trinit.*, XI, 9, 16, PL, 42, 996: *In hac igitur distributione cum incipimus a specie corporis et pervenimus usque ad speciem quae fit in contuitu cogitantis, quatuor species reperiuntur quasi gradatim natae altera ex altera: secunda de prima, tertia de secunda, quarta de tertia. A specie quippe corporis quod cernitur, exoritur ea quae fit in sensu cernentis: et ab hac ea quae fit in memoria; et ab hac ea quae fit in acie cogitantis. Quapropter voluntas quasi parentem cum prole ter copulat: primo speciem corporis cum ea quam gignit in corporis sensu: et ipsam rursus cum ea quae fit ex illa in memoria: atque istam quoque tertio cum ea quae ex illa paritur in cogitantis intuitu. Sed media copula quae secunda est, cum sit vicinior, non tan similis est primae quam tertia.* Muchos manuscritos tienen aquí en la última frase una variante, y escriben: *Non tam similis est primae quam tertiae.*

(20) *Ibid.*, XIII, 1, 4, 1016.

interno, porque la *species corporis*, apurándose y adelgazándose, atraviesa y se cuela hasta la misma mente, llevando allí la semejanza de cosa percibida, semejanza incorpórea, pero que se le parece al cuerpo (21).

San Agustín no ha precisado la naturaleza de la cuarta especie, que es la superior, la que más se aproxima a la pureza del espíritu, y puede ser recibida por él. Ella hace pensar en la *species intelligibilis* de Aristóteles, quien para labrar los conceptos universales, aptos para la intelección, puso el entendimiento agente o fuerza abstractiva, cuya función es despojar al fantasma sensible de toda particularidad. San Agustín, aunque admite la abstracción, a la que alude alguna vez, no ha formulado una teoría de la misma (22).

Concluyamos de lo dicho que en este primer aspecto el espíritu se apropia e interioriza las cosas, impresionándose con ellas como un misterioso celuloide capaz de recibir formas sin número. Es un fenómeno de presencia de cosas ausentes y trascendentes, pero una presencia que San Agustín llama *simulata* o *per imaginale figmentum*, opuesta a la *interior et vera praesentia*, que es la que el espíritu tiene con sus actos cuando recordamos, pensamos que vivimos y recordamos, y entendemos, y queremos (23).

Superior a esta actividad imaginífica o representativa en sus aspectos de impresión, conservación y reproducción es la de expresión, que nos descubre otro aspecto esencial del conocimiento. Mediante ella, el espíritu pronuncia su *verbum mentis o cordis*, su palabra interior, donde se hacen más claras y visibles las cosas que en él se impresionaron. Porque así como el Espíritu infinito pronuncia en las profundidades de su pensamiento una palabra de infinita perfección y contenido, que es su Verbo, donde se dice a Sí mismo y las razones de todas las cosas: *Verbum quod sempiterne dicitur et eo sempiterne dicuntur omnia* (24), así también el hombre puede entender las cosas y decirlas interiormente: *Intellecta conspicere atque intus dicere* (25). El nombre de verbo o palabra conviene más a la expresión interior que a la externa, porque aquélla se ajusta mejor

---

(21) *Ibid.: Habet etiam in memoria nostra imaginem suam, incorporalem quidem, sed corpori similem.* San Agustín pondera siempre esta similitud: *Quaedam imago simillima rei eius quam cernimus (Ibid.,* XI, 3, 4, 987).

(22) Cfr. G. Da Napoli, *Razón y racionalidad en San Agustín,* Avgvstinvs, II, 7, pp. 307-329.

(23) *De Trinit.,* IX, 10, 16, 982. Para San Agustín precisamente la presencia de las cosas temporales y materiales produce la servidumbre del espíritu, el cual, cuando quiere elevarse a Dios, no puede pensar sino masas y espacios: *Non enim potest cogitare nisi moles et spatia, vel minuta vel grandia, volitantibus in animo eius phantasmatibus, tanquam imaginibus corporum (De Trinit.,* VII, 6, 11, 946). Pero, además de esta *praesentia simulata,* en San Agustín hay que admitir la *interior praesentia* con diversos grados de las realidades anímicas y espirituales, así como también otra presencia, de categoría superior a ambas, de la presencia de Dios, la cual tiene también diversas manifestaciones. Sobre el conocimiento por la *interior praesentia,* véase a F. M. Sladeczet, *Die Selbsterkenntnis als Grundlage der Philosophie nach dem Hl. Augustinus.* en *Scholastik,* V (1930), pp. 329-356; P. Antonius N. Kertesz, *Doctrina S. Augustini de memoria mentis,* Romae, 1954; V. Capánaga, *La doctrina agustiniana sobre la intuición,* en *Religión y Cultura.* XV (1930), pp. 89-109.

(24) *Confess.,* XI, 7.

(25) *De Trinit.,* XV, 21, 22, 1089.

a lo real (26). Entraña una doble relación con el sujeto que lo dice y el objeto que expresa (27).

Psicológicamente, es algo nuestro, *quiddam mentis nostrae;* pero lógicamente se relaciona con las cosas, representándolas inteligiblemente y sin relación con ninguna lengua determinada.

Se debe prescindir de la palabra exterior para atisbar la esencia del verbo interno. «Hay que llegar, pues, a aquel verbo humano, al verbo del animal racional, al verbo de la imagen, no nacida de Dios, sino hecha por Él, el cual no se profiere en el sonido, ni se piensa en semejanza de sonido, pertinente por necesidad a alguna lengua determinada, sino al verbo que antecede a todos los signos con que se exterioriza y es engendrado de la ciencia atesorada en el ánimo, cuando esta ciencia se dice interiormente tal como es. Porque es semejantísima la visión del pensamiento a la visión de la ciencia. Cuando, pues, lo que está en la noticia está en el verbo, entonces se da verdadero verbo y la verdad, tal como puede esperarse del hombre. Porque cuando se dice por medio de sonido o de otro signo corporal, no se expresa como es, sino como puede ser visto u oído por un cuerpo. Cuando, pues, lo que está en la noticia eso está en el verbo, entonces es verdadero verbo y verdad, tal como se expresa del hombre, de suerte que lo que se halla en ésta está en aquél y lo que no está en ésta no está en aquél. Aquí se conoce lo del Evangelio: Sí, sí; no, no (28).

Este pasaje nos ayuda a declarar la naturaleza del verbo mental, al que relaciona San Agustín con *notitia, scientia, veritas.* El hombre posee una suma de noticias a las que conviene el nombre de saber, *scire,* y que son invulnerables a la duda. Por ejemplo, «el ánimo percibe por sí mismo firmísimamente ciertos hechos; verbigracia: *sé que yo vivo,* en que no puede mellar ninguna duda» (29). A la misma clase pertenecen muchas noticias del mundo externo o de las artes liberales, las cuales poseemos con toda verdad y seguridad o certeza (30).

El verbo mental se alimenta de estas verdades o noticias firmes y seguras. Ni la duda ni el error engendran propiamente palabras interiores. Sólo se habla lo que se sabe: porque yo sé, digo en mi corazón lo que sé y el verbo verdadero se engendra de mi ciencia (31).

«Entonces se forma el verbo verdadero cuando llega a lo que sabemos, y de allí se forma, captando su completa semejanza» (32).

La semejanza con la cosa, que ya aparece en la primera *species.*

---

(27) *Ibid.,* VIII, 8, 12, 958: *Hoc verbum quod nos proferimus et seipsum ostendit et illud de quo loquimur.*

(26) *Ibid.,* XV, 11, 20, 1071.

(28) *De Trinit.,* XV, 11, 20, 1072.

(29) *Ibid.,* XV, 12, 21, 1075: *Animi autem quasdam firmissimas per se ipsum perceptiones rerum verarum, quale illud est quod dixi, Scio me vivere, nequaquam in dubium vocare potuerunt; De lib. arb.,* II, 19, 51, PL, 32, 1268: *Omnia quae ad scientiam cognoscimus, ratione cognoscimus.*

(30) Sobre la doctrina de la ciencia en San Agustín, véase a Lorentz RUDOLF, *Die Wissenschaftslehre Augustins.* en *Zeitschr. für Kirchengeschichte,* 67 (1956), pp. 213-251.

(31) *Ibid.,* XV, 22, 42, 1089: *In corde meo dico quod scio, verbumque verum de scientia mea ignitur.*

(32) *Ibid.,* XV, 15, 25, 1078: *Et tunc fit verum verbum, quando ad id quod scimus pervenit atque inde formatur, eius omnimodam similitudinem capiens.*

se transmite a la palabra, que es expresión de la misma o adecuación con ella, con un lenguaje que no pertenece a ningún idioma. De aquí le viene su prerrogativa de universalidad: «El verdadero verbo lo pronunciamos interiormente, sin ninguna lengua, cuando decimos lo que sabemos» (33).

En la generación del verbo tiene parte la memoria. Por eso conviene aludir a ella en este proceso de expresión mental. «Porque lo que pensando hallamos ser verdad es lo que sobre todo entendemos y lo depositamos en la memoria. Es aquella más abstrusa profundidad de la memoria, donde hallamos aun esto mismo que pensamos primeramente y se engendra el verbo interior, que no es de ninguna lengua, como ciencia que nace de una ciencia, y visión de otra visión, e intelección que sale a luz en el acto de pensar de la inteligencia, que anteriormente estaba en la memoria, aunque latente (34). Adviértase que San Agustín admite diversas dimensiones y como planos en la memoria. Hay un nivel subterráneo y oscuro donde subyacen noticias que esperan a que la mente las vista de palabra para presentarse en el campo lúcido de la atención. Es el caso famoso del niño de Platón, que sabía geometría sin haberla estudiado porque con hábiles preguntas iba respondiendo conforme a la verdad. O el del muchacho de hoy, que por vez primera toma un manual y con la ayuda de alguna figura percibe con prontitud una proposición geométrica; verbigracia: sobre el valor de los ángulos de un triángulo. Esa verdad estaba como sumida y latente en lo hondo de la memoria, y de no haber precedido aquel ejercicio de instrucción, nunca hubiera subido ni recibido forma en su espíritu; pero después de haber surgido a la luz, es depositada en la memoria, aunque no ya en aquella primera tenebrosa hondura, sino como en una región superior, más a la superficie y como a la mano del espíritu, para que se presente cuando éste la evoque. Pero aun en esta región tiene una vida latente, de la que emerge cuando la mente actualmente la piensa.

Esta visión actual o esta ciencia actual nace y se forma de anteriores visiones o de una ciencia anterior depositada en la memoria (35).

La visión actual es propiamente el verbo: Cuando, pues, dirijo el filo de mi pensamiento a la memoria y así digo en mi corazón lo que sé y se engendra el verbo verdadero de mi ciencia, ambas cosas son mías, la ciencia y el verbo. «Porque yo sé, yo digo en mi corazón lo que sé» (36).

Este saber se alimenta de tres fuentes según San Agustín: de la experiencia e intuición interior, de la percepción externa y del testi-

---

(33) *Ibid.*, XV, 21, 40, 1089: *Verbum verum sine ullius gentis lingua intus dicimus, quando quod novimus dicimus.* Por no pertenecer a ninguna lengua, el *verbum mentis* tiene valor universal y es medio de comunicación con las inteligencias. Los hombres se pueden entender por la comunicación de sus palabras interiores. En este aspecto, el *verbum mentis* agustiniano o se identifica o se parece mucho al concepto de los escolásticos.

(34) *Ibid.*, XV, 21, 40, 1088: *Sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae, ubi hoc etiam primum cum cogitaremus invenimus, et gignitur intimum verbum, quod nullius linguae sit, tanquam scientia de scientia, et visio de visione, et intelligentia quae apparet in cogitatione, de intelligentia quae in memoria iam fuerat, sed latebat.*

(35) Sobre este punto cfr. KERTESZ, *Doctrina S. Augustini de memoria mentis*, c. III.

(36) *Ibid.*, XV, 22, 42, 1089: *Ego enim scio, ego dico in corde quod scio.*

monio ajeno. «Así, pues, todas estas cosas que conoce el espíritu humano o por sí mismo, o por los sentidos del cuerpo, o por testimonios de otros las tiene atesoradas en la memoria, y de ellas se engendra el verbo verdadero cuando decimos lo que sabemos, pero verbo anterior a todo sonido, anterior a todo pensamiento de sonido. Porque entonces es el verbo semejantísimo a la cosa conocida, de la que es engendrada e imagen suya, porque de la visión de la ciencia nace la visión del pensamiento, que es verbo, ajeno a toda lengua, verbo verdadero de cosa verdadera, que nada tiene de suyo, sino todo de aquella ciencia, de la cual nace» (37).

San Agustín considera el verbo como una visión del pensamiento, *cogitationis visio*, que nace de la visión de la ciencia, es decir, de las noticias sabidas y guardadas en la memoria (38). Es una noticia veraz de las cosas que interiormente engendramos expresando y que al nacer no se desprende de nosotros (39). Se considera, pues, como una concepción y generación interna, siendo el verbo como la prole del espíritu, nacida de la conjugación de dos principios: el sujeto conocedor y la cosa conocida (40).

Y aquí surge un problema: ¿Qué es lo que como prole del espíritu recibe de éste y qué de las cosas mismas u objetos? Cuando se asimila y apropia las cosas y forma con ellas una noticia veraz, ¿las transforma y altera de modo que nos den la imagen del espíritu, de suerte que éste se ve a sí mismo y no las cosas?

En la doble relación que implica el *verbum mentis*, San Agustín salva el doble hecho. En un aspecto, las ideas son un parto del espíritu, en virtud del cual las cosas adquieren un modo de existir peculiar dentro del mismo. Se unifican y se hacen vida con el espíritu, y unas veces participan de su claridad y otras se sumergen en lo oscuro de la conciencia, para reaparecer cuando convenga o cuando ellas se presenten por su propio dinamismo.

Mas, por otra parte, todo verbo es manifestativo de la cosa, porque entraña la *similitudo rei*, que San Agustín pone en toda palabra interior. Todo conocimiento es asimilación. Lo cual significa que por él el espíritu representa una semejanza de las cosas, a las cuales comunica algo de su ser. Hablando de las imágenes de los cuerpos, que tan fuertemente se imprimen en el alma, dice el Santo: «Como no puede meterse dentro los cuerpos que ama, se lleva y arrebata sus imágenes, hechas en sí misma de sí misma. Porque les da para formarlas algo de su propia sustancia, si bien conservando algo con que

(37) *De Trinit.*, XV, 12, 22, 1075: *Tunc enim est verbum simillimum rei notae, de qua gignitur et imago eius, quoniam de visione scientiae visio cogitationis exoritur, quod est verbum linguae nullius, verbum verum de re vera, nihil de suo habens, sed totum de illa scientia de qua nascitur.* Cuando Santo Tomás dice: *Verbum autem interius conceptum est quaedam ratio et similitudo rei intellectae (Summa cont. Gent.*, IV, 11), o cuando afirma: *Verbum cordis quod etiam ab aliis dicitur verbum rei quia est immediata similitudo ipsius rei (In I Sent. D.*, XXVII, 2), sin duda tiene presentes estas especulaciones de los libros *De Trinitate*.

(38) *Ibid.*, XIV, 6, 8, 1042: *Caetera in arcana quadam notitia sunt recondita, quae memoria nuncupatur.*

(39) *Ibid.*, IX, 7, 12, 967: *Atque inde conceptam rerum veracem notitiam, tanquam verbum apud nos habemus, et dicentes intus gignimus, nec a nobis nascendo discedit.*

(40) *Ibid.*, IX, 12, 18, 970.

libremente juzgue de la forma de tales imágenes, pero ésta es la mente o inteligencia racional, que tiene facultad para emitir juicios» (41).

Aunque San Agustín habla aquí de imágenes de la fantasía y no propiamente del *verbum mentis*, con todo también en la generación de éste da algo de su sustancia, de la participación de sí mismo.

Cuando se habla de esta donación, hay que aludir al influjo del amor en la formación verbal interior. Él interviene a lo largo de todo el proceso cognoscitivo, imprimiendo su propio peso y gravitación ascensional o descensional.

El amor tiene una función medianera entre el sujeto y los objetos. Todo verbo mental es concebido por el amor, sea del Creador, sea de la criatura (42).

Ambos amores imprimen sus propias condiciones al sujeto cognoscente, es decir, la similitud con el Creador o la similitud con la criatura que aman. Por eso, los hombres son lo que sus amores. Fundado en esto, San Agustín define el verbo como noticia amorosa, *cum amore noticia* (43), y lo llama *verbum cordis* porque va cargado de las aficiones e inclinaciones y de la sustancia misma del corazón.

Se comprende cuánta parte tiene él en la acción humana porque el dinamismo afectivo con que está imanado lleva a la práctica o al cumplimiento de los deseos.

El verbo es portador consigo de su amor, como éste va cargado de la luz de aquél, «pues porque ama la noticia y conoce el amor, el verbo está en el amor, y el amor en el verbo, y ambos en el que ama y dice» (44). Esta concepción no favorece a ningún racionalismo ni a ninguna filosofía que tienda a separar el movimiento de la razón de los impulsos de la caridad. Antes bien, como dice G. Manacorda, «el haber reconducido el verbo a la plenitud especulativa del *Logos (Verbum mentis)*, enriqueciéndolo con todos los tesoros cristianos de la *caritas*, es una de las grandes y fecundas glorias agustinianas» (45).

El conocimiento y el amor conjugándose, iluminándose, calentándose, remedan la generación eterna del Verbo de Dios y la procesión del Espíritu Santo, que es la vida eterna y ejemplar.

El dinamismo en esta generación de la palabra interior obedece a dos leyes generales o impulsos que mueven la dialéctica del espíritu.

He aquí cómo las enuncia San Agustín: «Yo, con un movimiento interno y oculto, puedo discernir y enlazar estos objetos de las disciplinas, y esta fuerza mía se llama razón. Y lo mismo con los esfuerzos con que pretendo discernir como con los que quiero enlazar, busco la unidad, amo la unidad. Pero cuando discierno, la quiero simple; cuando enlazo, la quiero íntegra» (46).

Ver clara y distintamente el dominio de lo real, evitar la confu-

---

(41) *Ibid.*, X, 5, 7, 977: *Imagines eorum convolvit et rapit, factas in semetipsa de semetipsa. Dat enim eis formandis quiddam substantiae suae.*

(42) *Ibid.*, IX, 7, 13, 967: *Quod verbum amore concipitur, sive Creatoris sive creaturae.*

(43) *Ibid.*, IX, 10, 15, 969: *Verbum est igitur quod nunc discernere ac insinuare volumus cum amore notitia.*

(44) *Ibid.*, IX, 10, 15, 969.

(45) *Delle cose supreme*, I, pp. 96-7, Firenze, 1950.

(46) *De ord.*, II, 18, 48, PL, 32, 1017: *Ergo et in discernendo et connectendo, unum volo, unum amo.*

sión de unas cosas con otras, reducirlas todas a la unidad de un concepto o de pocos, es legítima aspiración del hombre.

Por una parte, la razón analiza, discierne, descompone un todo para ver más particularmente sus elementos constitutivos; por otra, compone, sintetiza e integra lo que separadamente consideró para abrazar la totalidad perfecta.

Así la actividad del alma se presenta a nuestros ojos como un organismo complejo; pero la agudeza analítica de San Agustín descubre y describe en ella siete grados diferentes, que van desde la vivificación del cuerpo hasta la contemplación de la sabiduría (47).

Con este discernimiento da luz a lo profundo y oscuro del alma, haciendo resplandecer en el verbo su grandeza.

De un modo análogo, el análisis de un verso: *Deus Creator omnium,* pone patente la estructura compleja de una sensación, en la que, partiendo de la inferior, se eleva a otras esferas, enumerando seis clases de números, con que da expresión conceptual a un hecho psicológico (48).

Pero este impulso analítico del logos humano se completa con el de la unidad. El espíritu no sólo capta las diferencias, sino también las razones comunes de las cosas. Así divide San Agustín en tres clases las visiones: sensible, imaginativa e intelectual (49). Mas en la trinidad de tales visiones, él realza la estructura unitaria. Los fenómenos diversos se enlazan entre sí porque todos tienen entre sí conexión y conveniencia.

De esta manera, mediante análisis y síntesis, progresa el verbo humano en conocimientos verdaderos y seguros, aspirando siempre a la expresión más exacta del mundo real.

Y aun podría decirse que su anhelo más profundo es pronunciar una sola palabra que fuera la suma y enciclopedia de todas las verdades; pero este anhelo es un sueño imposible para la razón finita y sólo lo realiza el Espíritu finito, a quien únicamente compete se *integre atque perfecte dicere,* declararse a sí mismo perfecta e íntegramente, agotando, por decirlo así, toda su inteligibilidad en su eterno Concepto. Por eso justamente San Agustín, al acabar sus libros sobre la Trinidad, señala las diferencias esenciales entre el Verbo humano y el verbo humano, cerrando el paso a todo racionalismo.

Pero salvando siempre la barrera que separa ambos Verbos, no puede negarse que cierta infinidad de deseo mueve la dialéctica del verbo humano, que va de análisis en análisis, de síntesis en síntesis, aspirando a una expresión cada vez más acabada de los problemas que le inquietan. Este viaje hacia la unidad al través de lo múltiple y variable de las cosas no halla descanso en la vida presente, en que se busca para hallar y se halla para buscar, y así sucesivamente.

Porque el término del viaje es el Infinito, que nunca se alcanza en su plenitud.

Buscar es la palabra más adecuada a la situación del hombre: *In*

---

(47) *De quant. anim.,* XXXIII-XXXIV, PL, 32, 1073-77.
(48) *De mus.,* VI, 2, 5, PL, 32, 1063-67.
(49) *De Gen. ad litt.,* XII, 24, 50, PL, 34, 474-75.

similitudine sua Deum quaeramus, in imagine sua Creatorem agnoscamus (50).

Busquemos a Dios en su semejanza, reconozcamos al Creador en su imagen.

Enlazada con la facultad de expresarse, tiene el hombre otra de emitir juicios absolutos de validez universal. Con ellos ilumina el mundo de la experiencia sensible e interior. «A la mente le fué dada cierta vista de las cosas espirituales, y a ella, por su honrosa preeminencia interior, anuncian todas las cosas los sentidos corporales para que las juzgue: no tiene nada superior por quien deba regirse, sino sólo a Dios» (51).

San Agustín distingue los actos de simple conocimiento de los de juicio. Se conocen las cosas como son en sí; se juzga de ellas según normas necesarias y universales: «Para conocer basta que veamos que una cosa es así o no; para juzgar añadimos más, con que damos a entender que pudo ser de otro modo, como cuando decimos: *Esto debe ser así*, o *Esto debió ser así*, o *Esto deberá ser así*, como hacen los artistas» (52).

En el lenguaje moderno esta clase de proposiciones se llaman juicios de valor. Sobre nuestra alma formulamos juicios relativos a su existencia, o juicios del ser, y también juicios del deber: *Sic et de animis nostris non solum ita esse animum novimus, sed plerumque etiam ita esse debere* (53).

También el mundo de la experiencia sensible está sometido a la judicatura del hombre, que puede corregir los errores de los sentidos (54), así como apreciar las diferencias y limitaciones y grados de ser de las cosas (55). A la razón, como juez, *judex ratio*, le compete igualmente preguntar y proponer problemas: «Todos los sentidos corporales, como embajadores, me traían nuevas a mí, como presidente y juez de las respuestas del cielo y de la tierra y de todas las cosas que hay en ellos, y dicen: No somos tu Dios, sino Él nos hizo» (56). La facultad de preguntar corona la dignidad de la criatura racional; por eso los animales no preguntan, porque no existe en ellos la razón como presidente y juez que reciba las informaciones de los sentidos y tenga las firmes balanzas del juicio (57).

Se trata de una prerrogativa judiciaria y legislativa propia del espíritu, el cual posee normas canónicas y universales, con las que no sólo juzga de las cosas en su esfera existencial, sino en la más profunda del valor. El descubrimiento de esta actividad, que con

---

(50) *In Joh. tract.*, XXIII, 10, PL, 35, 1589.

(51) *De Trinit.*, XV, 18, 49, 1096: *Cui tanquam in loco superiore et interiore honorabiliter praesidenti iudicanda omnia nuntiant etiam corporis sensus.*

(52) *De ver. relig.*, XXXI, 57, PL, 34, 148: *Hoc autem interest quod ad cognoscendum satis est ut videamus ita esse aliquid vel non: ad iudicandum vero addimus aliquid qua significemus posse esse et aliter, velut cum dicimus: Ita esse debet aut ita esse debuit, aut ita esse debebit, ut in suis operibus artifices faciunt.* Cfr. *Confess.*, X, 6.

(53) *De lib. arb.*, II, 12, 34, PL, 32, 1259.

(54) *De ver. relig.*, XIX, 53, PL, 34, 145: *Iudicare de sensibilibus; Ibid.*, XXIII, 61, 149.

(55) *De lib. arb.*, II, 5, 11, PL, 32, 1246.

(56) *Confess.*, X, 6.

(57) *Ibid.: Non enim praeposita est eis nuntiantibus iudex ratio.*

tanto énfasis cuenta en sus *Confesiones*, señaló un paso muy importante en el proceso filosófico de San Agustín (58).

Entonces se le abrió el camino no sólo para la interioridad, sino también para la trascendencia, es decir, para vislumbrar una conciencia eterna e infinita, fundamento de todas las verdades y leyes que regulan la esfera del ser y de los valores. San Agustín se admiró siempre de este hecho: cómo nuestro espíritu, con ser tan flúido y tenebroso, *interius nostrum fluidum et tenebrosum*, está en contacto perpetuo con una luz o verdad eterna e invariable que la ilumina (59). Toda su filosofía es un intento de exponer y aclarar esta antítesis, que define el ser humano.

La actividad judicativa de que hablamos abarca la intuición de principios absolutos y mira a la creación de valores en la triple esfera de la verdad, de la belleza y del bien. El hombre enriquece el mundo de nuevas creaciones. Asegurar la verdad de los pensamientos, regular la operación estética para que su obra resulte bella, dirigir la acción humana para que consiga el bien supremo a que aspira: he aquí el alto destino de la criatura racional.

San Agustín se complace en ilustrar con ejemplos concretos su pensamiento. «Así —dice—, al recordar en mi ánimo un arco de una curvatura graciosa e igual que vi en Cartago, por ejemplo, una cierta realidad, anunciada por los ojos a la mente y transmitida a la memoria, produce una visión imaginaria. Pero otra cosa es lo que veo con la mente, según la cual me agrada, o, si me desagradase, la corregiría. Luego en tales cosas juzgamos según aquella verdad que conocemos por intuición de la mente racional. Porque estas cosas, o las palpamos, por estar presentes, con los sentidos del cuerpo, o, cuando se hallan ausentes, las reproducimos por imágenes grabadas en la memoria o por semejanza con ellas fingimos otras nuevas que si quisiéramos y nos fuera posible, las llevaríamos a la práctica, figurando de una manera las imágenes de los cuerpos o percibiéndolos por los sentidos externos, y comprendiendo, de otra, por simple inteligencia las razones y el arte inefablemente bello de las figuras sobre la cima de nuestra mente» (60).

Este pasaje es una muestra viva de la dialéctica concreta de San Agustín.

Con las palabras *videre, figurare, fingere* e *intellegere* indica las diversas actividades que integran el proceso cognoscitivo. Un arco bellamente modelado es el dato inicial y externo que los sentidos anuncian a la mente. El cual no es sólo objeto de una percepción sensorial, o de una figuración imaginaria, o de una creación del

(58) *Ibid.*, VII, 17.
(59) *Ibid.*, XIII, 14.
(60) *De Trinit.*, IX, 6, 11, 967: *Item cum arcum pulchre ac aequabiliter intortum, quem vidi verbi gratia, Carthagine, animo revolvo, res quaedam menti nuntiata per oculos, memoriaeque transfusa, imaginarium conspectum facit. Sed aliud mente conspicio, secundum quod mihi opus illud placet; unde etiam si displiceret, corrigerem. Itaque de istis secundum illam iudicamus, et illam cernimus rationalis mentis intuitu. Ista vero aut praesentia sensu corporis tangimus, aut imagines absentium fixas in memoria recordamur, aut ex earum similitudine talia fingimus, qualia nos ipsi, si vellemus atque possemus, etiam opere moliremur: aliter figurantes animo imagines corporum, aut per corpus corpora videntes: aliter autem rationes artemque ineffabiliter pulchram talium figurarum super aciem mentis simplici intelligentia capientes.*

mismo género, sino también de una contemplación y dictamen justo y aprobativo en que se aplican leyes invariables para juzgar de su hermosura. La intuición o simple inteligencia es como un *apriori*, irreductible a los datos empíricos. No se deriva de la experiencia sensible, sino más bien ella la condiciona e ilumina con juicios de valor, que se emiten: lo que se dice de esta clase de fenómenos de experiencia estética se aplica también a los dominios de la matemática, de la lógica y de la moral.

De nuestra alma tenemos dos clases de conocimientos: unos, de experiencia inmediata, como cuando sentimos que estamos alegres o tristes. Pero cuando discurrimos de su esencia o sobre lo que ella debe ser, apelamos a razones eternas, a normas superiores y universales. Para conocer y censurar la deformidad del alma de un traidor a sus amigos o a la patria, nos servimos de leyes universales de justicia, de orden y belleza moral. Entonces juzgamos según una verdad superior para definir no lo que es un alma, sino lo que debe ser según razones eternas (61).

De la presencia de estas normas inmutables y comunes a todo espíritu, según las cuales formula sus juicios sobre los datos de la experiencia, hace San Agustín peldaño para elevarse hasta una Verdad primera y fontal, que ilumina a todas las inteligencias creadas, llegando a descubrir la relación ontológica de participación y subordinación de la conciencia finita a una Conciencia eterna e infinita. El hombre en sus actos superiores de conocer está rociado por una luz que viene de lo alto, necesaria para explicar y comprender la vida espiritual humana. Así el ciclo total del pensamiento agustiniano se cierra con este hallazgo dichoso. El espíritu humano es luz que puede esclarecer las cosas, pero luz participada y contingente: *Et spiritualis creatura lumen, sed non incommutabile* (62).

De este modo, si de un lado se descubre la insuficiencia ontológica, la finitud radical de la criatura, que ha menester de una colaboración superior, sin la cual es incomprensible el fenómeno del conocer humano, de otro se despierta la intuición de una riqueza que ofrece inmensas perspectivas de perfección y desarrollo, porque también los tesoros inteligibles de la Verdad primera se ponen al alcance humano.

De este modo, la gnoseología agustiniana desemboca en una teología.

San Agustín, pues, se opone radicalmente a las más refinadas formas del ateísmo actual, que se apoya en el conflicto supuesto entre la creación humana de los valores y la idea de Dios. Si Dios existe, el hombre no puede crear valores. Si queremos afirmar la libertad humana, hay que suprimir a Dios.

San Agustín, al contrario, les replica: «Si la criatura humana puede crear valores es porque le asiste y ayuda el Creador». Así los valores no quedan suspendidos en el vacío, sino apoyados en un fundamento eterno.

(61) *De Trinit.*, IX, 6, 9, 966: *Sed intuemur inviolabilem veritatem ex qua perfecte quantum posumus, definimus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat.*

(62) *Ibid.*, VII, 3, 6, 939.

Quizá el problema del conocimiento sea un gran secreto, indescifrable a todo conato de pensamiento filosófico, porque la imagen de Dios en sus operaciones está también envuelta en la misteriosidad divina.

Estamos rozando el grave tema de la iluminación agustiniana, que rebasa por su magnitud y dificultad los límites de este trabajo. Sólo consignamos aquí el hecho de la misma. Que el espíritu humano está rociado por una luz divina lo han sentido grandes filósofos de la antigüedad y del Cristianismo.

Para San Agustín fué una de las vivencias más trascendentales en la evolución de su pensamiento, confirmada por la interpretación bíblica.

¿Cómo se explica y qué hace este rocío luminoso de las verdades eternas en el hombre? Diversas soluciones se proponen aclarar este enigma, que sigue todavía tan inquietante.

Sin tomar parte en el debate, resumimos el presente estudio diciendo que para San Agustín el espíritu en su aspecto gnoseológico se distingue particularmente por tres propiedades: *como inmensa capacidad de impresión e información, como facultad de expresión* y *como potencia estimativa o de valoración,* mediante juicios universales y absolutos sobre las cosas sometidas al fuero de su competencia. Esta facultad judicativa supone una participación de una luz superior que le viene del Espíritu infinito, «sol inteligible en quien, de quien y por quien se hacen inteligibles todas las cosas que inteligiblemente lucen» (63).

La dialéctica del espíritu humano está interiormente movida por la presencia de esta Luz-Verdad, a cuya visión aspira.

Finem fortasse voluntatis et requiem possumus recte dicere visionem (64).

La contemplación fruitiva de la Verdad infinita es el término de todo afán e inquietud humana, porque el hombre es una criatura hecha para ver.

Victorino CAPÁNAGA, O. R. S. A.

Madrid.

(63) *Soliloq.*, I, 1, 3, PL, 32, 870.
(64) *De Trinit.*, XI, 6, 10, PL, 42, 992.

La "cognitio per sensus corporis" chez saint Augustin

par François-Joseph Thonnard

La notion de *connaissance sensible* en doctrine augustinienne a besoin d'être précisée. En thomisme, on distingue clairement la «raison» qui a pour objet formel les natures abstraites des choses sensibles; et la *connaissance sensible* en général qui saisit toujours son objet sous un aspect concret. Ce critère permet ensuite de distinguer deux domaines de la connaissance sensible: celui des sens externes qui nous révèlent le monde corporel; et celui des faits de conscience d'ordre inférieur qui sont encore une «connaissance sensible» parce qu'ils s'en tiennent à des aspects concrets de notre vie.

Saint Augustin n'ignore pas ce domaine de la conscience sensible; mais n'usant pas du critère des *objets formels*, il en fait un tout avec la conscience intellectuelle; pour en décrire les richesses et en expliquer les classifications, il faudrait une autre étude. C'est pourquoi nous nous bornerons par méthode —et pour ne pas nous répéter (1)— à la connaissance par les sens externes: «*cognitio per sensus corporis*».

Ici, nouvelle précision! En dehors des *sens du corps*, saint Augustin admet l'existence de *sens spirituels* qui nous donnent une connaissance directe, intuitive, expérimentale, des réalités vivantes du monde spirituel. surtout de Dieu vivant en nous et dans l'univers (2). Il légitime cette manière de parler par la sainte écriture (3) et plusieurs fois dans ses *Révisions* il corrige en ce sens ses premiers ouvrages (4); et c'est avec grand soin qu'il précise toujours dans la suite s'il s'agit de sens corporels ou du sens à la manière dont on parle du «sens commun» ou du «sens de la justice». où intervient la raison.

La *connaissance sensible* dont nous parlons sera donc celle des *sens corporels*, sans exclure cependant l'activité consciente de l'âme. dans la mesure où elle intervient en toute connaissance, même sensible. Un tel sujet pourrait sembler restreint: mais il prend dans la pensée synthétique d'Augustin des proportions importantes. Car pour lui, dirons-nous:

1. La connaissance par les sens corporels est un fait, une connaissance authentique qui nous permet d'atteindre une certaine vérité.

(1) Voir notre article «El conoscimento sensibilile segun San Agustin y Santo Tomas de Aquino, dans *Sapientia* (Buenos Aires), III, 1948, p. 111-127, où nous traitons de la connaissance sensible en général selon saint Augustin.

(2) Voir *Confess.*, X, 6, 8, où les cinq sens sont appliqués à la connaissance de Dieu: *Amo quamdam lucem et quamdam vocem et quamdam odorem et quemdam cibum et quemdam amplexum, cum amo Deum meum, lucem... amplexum interioris hominis mei*

(3) *De Trinit.*, XII, 13, 20. Le sens spirituel est mentionné dans *Hebr.*, V, 14: *qui habent «sensum» ad separandum bonum a malo.*

(4) Cf. *Retract.*, I, 1, 2; 3, 1-2; 4, 2. Saint Augustin remarque: *est enim sensus et mentis*, ce qui ne veut pas dire que la sensation est un acte de l'esprit (cf. E. Gilson. *Introd. à l'étude de S. August.*, p. 83), mais qu'il y a des sens non seulement du corps. mais aussi de l'esprit.

2. D'un côté, pourtant, elle a un rôle néfaste, en raison du péché.
3. Mais d'un autre côté, elle est utile, moins pour conduire à Dieu que pour l'aimer davantage.

I.—Son existence

La connaissance venant des sens corporels est un *fait universel:* ce serait aller contre le bon sens que d'en nier l'existence. Ce fait s'impose tellement que certains philosophes n'en reconnaissant pas d'autres ou du moins en font la base et la mesure de toute connaissance humaine, même rationnelle. C'est la doctrine actuelle des positivistes. Au V.e siècle, c'était aussi la doctrine des Stoïciens comme des Epicuriens; et même en un sens, des Manichéens (5).

Tout en rejetant cette philosophie pour adopter le spiritualisme platonicien, saint Augustin conserva toute sa vie la conviction de bon sens que nous connaissons vraiment le monde corporel par les sens externes. Il l'affirme spontanément en tous ses ouvrages, mais plus spécialement dans ses *sermons*, quand, s'adressant à des auditeurs qui n'étaient pas philosophes, il était sûr d'être d'accord avec eux en partant du fait authentique et valable de la connaissance sensible. Ainsi, dans un sermon sur la foi, il décrit les êtres sans raison jusqu'à l'homme: Il y a de la vie dans les arbres, dit-il «mais cette vie n'a pas la sensation. Qu'avons-nous de plus? Nous avons la sensation! On connaît les cinq sens du corps: Nous voyons, nous entendons, nous flairons, nous goûtons, et par le toucher répandu sur tout notre corps, nous distinguons ce qui est dur et mou, rugueux et doux, chaud et froid» (6). Cette connaissance nous est commune avec les animaux; et la Sainte Ecriture témoigne de sa réalité en nous recommandant de la dépasser (7). Saint Augustin conclut: «Nous *discernons* donc les couleurs par les yeux, les sons par les oreilles, les odeurs par le nez, les saveurs par le goût, les chaleurs par le toucher, les moeurs par l'intelligence» (8). *Diiudicamus*, nous jugeons en discernant: c'est le même mot pour la connaissance sensible dans le monde physique, et pour l'intelligence dans le monde moral. Telle est la conviction du bon sens: La sensation nous donne déjà la vérité, en un domaine inférieur sans doute, celui du monde matériel, mais d'une façon aussi valable que le jugement de la raison en son domaine spirituel.

On peut se demander cependant si la réflexion philosophique n'a pas mis d'importantes réserves à cette conviction. Peu avant sa conversion en effet saint Augustin fut fortement tenté de scepticisme et il ne surmonta la crise qu'en adoptant le spiritualisme platonicien. Or le centre de cette doctrine est la distinction des deux mondes: l'un spirituel où règne la vérité, l'autre matériel, objet des sens et domaine de *l'opinion*, image de la vérité, mais qui reste simplement probable et au fond, douteuse. Aussi, voulant déblayer le chemin de la vérité, il établit dans un de ses premiers *Dialogues philosophiques*, le *Contra Academicos,* que nous possédons en effet cette vérité d'une façon infaillible, mais uniquement par notre intelligence et en pleine indépendance de la connaissance sensible. Il y réfute les objections sceptiques qui sont toutes prises des «erreurs des sens», en insistant sur ces vérités du monde intelligibles qui sont intuitivement con-

(5) Voir dans les *Confess.*, VII, 1-2, comment saint Augustin avoue son impuissance à concevoir Dieu autrement que comme une lumière *sensible*, selon la doctrine manichéenne.

(6) *Serm.* 43, 1, 3: *Quid nos amplius? Sentimus. Quinque partitus corporis notus est sensus. Videmus, audimus, olfacimus, gustamus, tactu etiam per totum corpus nostrum mollia diiudicamus et dura, aspera et lenia, calida et frigida.*

(7) *Ps.* 31, 9: *Nolite fieri sicut equus et mulus quibus non est intellectus.*

(8) *Serm.* 43, 3, 4: *Diiudicamus ergo oculis colores, auribus sonores, naribus odores, gustatu sapores, tactu calores, intellectu mores.*

nues sans recourir aux sens. «Que trois fois trois fassent neuf, conclut-il, ou la règle du carré des nombres, cela est nécessairement vrai, quand bien même le genre humain ronflerait» (9).

Il prend d'ailleurs au même endroit la défense des sens contre les sceptiques: il approuve l'epicurien de dire: «Je n'ai pas à me plaidre des sens car il est injuste d'en exiger plus qu'ils ne peuvent. Or, quoi que puissent voir la yeux, c'est vrai, s'ils le voient!» Et si l'on objecte la «rame brisée» dans l'eau: Est-ce vrai aussi cela? «Absolument vrai, répond-il, car en tenant compte de la cause pour laquelle les choses apparaissent ainsi, si la rame plongée dans l'eau m'apparaissait droite, j'accuserais plutôt mes yeux de faux rapport: ils ne verraient pas ce qu'ils devraient voir, les causes étant telles (10)». Et la réponse vaut pour tous les cas d'erreur des sens. Mais pour conclure, il revient à la position platonicienne: «Il y a des philosophes, dit-il, qui avouent que toutes les impressions que l'âme reçoit des sens peuvent produire l'*opinion* mais non la *science:* celle-ci pour eux, est contenue dans l'intelligence et elle vit dans l'esprit; et peut-être est-il de leur nombre, le sage que nous cherchons» (11).

Cette distinction entre le *monde des corps*, objet de connaissance sensible, et celui des esprits, le *monde intelligible* des vérités éternelles est toujours restée familière à saint Augustin et elle domine toute sa doctrine. Non seulement il l'affirme en ses premiers opuscules encore très marqués de platonisme (12); mais il la retrouve ensuite dans l'enseignement de la Sainte Ecriture qu'il commente. Ce sont les *deux hommes* dont parle saint Paul, l'un qui vit selon Dieu, l'autre selon l'homme; l'un extérieur l'autre intérieur; l'un homme charnel, l'autre spirituel. C'est le fond doctrinal des grandes oeuvres de sa mâturité: «Comme l'homme intérieur, dit le *De Trinitate*, est doué d'intelligence, l'homme extérieur l'est de sens corporel, cela ne fait de doute pour personne» (13). Et la *Cité de Dieu:* «Nous appelons sensibles les objets que l'on peut saisir par la vue et le toucher corporel; et intelligibles, ceux qu'on peut comprendre par le regard de l'esprit» (14). Et toujours, l'auteur maintient que la vérité est uniquement dans le monde intelligible en pleine indépendance des sens, car on y pénètre, soit par l'intuition du moi pensant où brille la lumière de la vérité, soit par la foi qui nous découvre les vérités nécessaires au salut et fonde le vraie «sagesse», c'est-à-dire au sens d'Augustin, la vraie «philosophie». La connaissance sensible n'a donc qu'une place très *secondaire* dans la philosophie augustinienne: celle-ci est par excellence un «spiritualisme» qui trouve des développements les plus larges et les plus solides dans le monde de la conscience, de l'âme spirituelle et de Dieu.

Et pourtant, la doctrine reste équilibrée, grâce au contre-poids du bon sens, en accord avec l'Ecriture Sainte. Saint Augustin, dans ses grandes oeuvres, s'éloigne des exagérations platoniciennes: «Qu'on n'aille pas croire, déclare-t-il dans le *De Trinitate*, que nous mettons en doute la vérité des choses que nous atteignons par les sens corporels: c'est par eux que nous avons appris à connaître le ciel, la terre, les êtres qu'ils renferment, dans la mesure où leur Créateur et le nôtre a voulu nous le faire connaître»; et ces informations se multiplient par les témoignages dignes de foi, car «nous devons nombre de nos connaissances non seulement à nos pro

(9) *Contra academ.*, III, 11, 28.
(10) *Ibid.*, III, 11, 25-26. A comparer le *De ver. relig.*, 33, 62.
(11) *Ibid.*, 26, in fine.
(12) Cf. *De ord.*, II, 22, 2; *De immort. anim.*, 6, 10; *De mus.*, VI, 4, 7; *De mag.*, 12, 39: *omnia quae percepimus, aut sensu corporis, aut mente percepimus.*
(13) *De Trinit.*, XI, 1, 1: *Nemo dubium est, sicut interiorem intelligentia, sic exteriorem sensu corporis praeditum.* Voir aussi, VIII, 2, 3; X, 5, 7. S. PAUL, *II Cor.*, 4, 16
(14) *De civit. Dei*, VIII, 6. Voir aussi, XIV, 4, sq., où saint Augustin oppose les deux cités de ceux qui vivent, ou selon l'homme, ou selon Dieu: distinction inspirée de saint Paul, *I Cor.*, 3, 3

pres sens, mais à ceux d'autrui» (15). Il maintient ainsi qu'on arrive à la vérité, du moins à un certain degré, par la connaissance sensible.

Mais une remarque s'impose ici: Augustin précise bien qu'il s'agit des *sens corporels* en cette connaissance vraie; mais l'*âme* aussi y joue un rôle et même plus important. Il l'explique à son peuple en une comparaison familière: «Dieu a placé des yeux dans ton corps et il a mis la raison dans ton âme». Cette âme est comme un hôte intérieur caché derrière les yeux et qui regarde par eux comme par des fenêtres. Aussi «lorsqu'une préoccupation exclusive t'absorbe... tu ne vois pas ce qui est devant tes yeux. En vain les fenêtres sont ouvertes, celui qui doit regarder par elles est absent. Ce ne sont donc pas les yeux qui voient, c'est quelqu'un qui voit par eux». Ou plus exactement, les yeux seuls voient comme les bêtes, «ne cherchant que les aliments utiles au corps». «Use de tes yeux en homme, dit le prédicateur; Regarde les oeuvres et cherche l'ouvrier! Regarde ce que tu vois et cherche celui que tu ne vois pas! Crois en celui que tu ne vois pas, à cause de ce que tu vois!» (16).

Ce beau mouvement d'éloquence montre toute la complexité de la pensée augustinienne qui associe étroitement la vision sensible, la réflexion de la raison et les certitudes de la foi surnaturelle. A notre point de vue, il en ressort clairement que la connaissance même sensible est une activité de l'*âme*, et dans l'homme, de l'âme *spirituelle* car il n'y en a pas d'autre. Certes, la comparaison avec la connaissance des animaux montre que saint Augustin admet aussi l'existence de sensation même sans âme immatérielle, *sans activité mentale*, peut-on dire; mais il n'a pas approfondi ce point. C'est chez l'homme qu'il aime a analyser cette connaissance, spécialement dans l'audition et la vision (17); et il la décrit comme une activité de l'âme seule, à l'occasion de la passion subie par le corps, au contact de la lumière, du son, etc. L'âme se forme en elle-même une *image psychologique* qui correspond à l'excitant sensible, et c'est ainsi qu'elle connaît le monde externe par l'intermédiaire des sens corporels, mais sans subir l'action du corps.

Il y a donc nécessairement un début de conscience en toute connaissance sensible; et chez l'homme une sorte d'appel à une intervention de l'âme spirituelle pour en juger la valeur et en «recueillir» la vérité. Prise en elle-même; au niveau des sens du corps où elle nous est commune avec les animaux, elle ne possède encore ni vérité ni fausseté: les sens ne peuvent que transmettre à l'âme leurs impressions. «Si quelqu'un pense que la rame se brise dans l'eau et se répare lorsqu'on l'en retire, ce n'est pas que son sens soit mauvais messager, c'est que lui est mauvais juge. Etant ce qu'il est, ce messager ne pouvait ni ne devait éprouver à travers l'eau une autre sensation. Si l'air est un milieu différent de l'eau, il est normal que la sensation soit autre à travers l'eau, autre à travers l'air. L'oeil a donc raison: il n'est pas fait pour autre chose que pour voir. C'est l'*âme* qui a tort... elle cherche à percevoir intellectuellement les objets charnels, et à voir sensiblement les spirituels, ce qui est impossible» (18). Pour rester dans le vrai, il suffit d'être prudent: «Que ton assentiment ne dépasse pas

(15) *De Trinit.*, VI, 12, 21: *Non solum nostrorum, verum etiam et aliorum corporum sensus, plurimum addidisse nostrae scientiae confitendum est.* Voir aussi, *De Gen. ad litt.*, V, 16, 34.

(16) *Serm.* 126, 3: *Non ergo oculi vident, sed quidam per oculos videt.* Le passage à la vision de Dieu par ses oeuvres s'appuye sur *Rom.*, I, 10: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*, où le point de départ est une vraie connaissance sensible.

(17) Cf. *De mus.*, VI, surtout 5, 9; et *De Trinit.*, XI, surtout 11, 32. Voir l'article signalé à la note 1, qui développe ce point.

(18) *De ver. relig.*, 33, 62: *Quare oculus recte; ad hoc enim factus est ut tantum videat; sed animus perverse... Quaerit enim intelligere carnalia et videre spiritualia, quod fieri non potest.*

la persuasion où tu es que la chose t'apparaît ainsi, et tu ne seras pas trompé» (19). Et ailleurs: «C'est par l'esprit, non par le corps que nous discernons ce que nous voyons soit par le corps soit par l'esprit; et ce que nous voyons par l'esprit n'a besoin d'aucun sens corporel pour nous apparaître en sa vérité; au contraire, ce que nous voyons par le corps, s'il n'y avait pas d'esprit pour accueillir leur message, ne pourrait jamais faire partir d'une science» (20), c'est-à-dire être vrai au sens propre.

On voit le caractère synthétique de la pensée augustinienne: la *sensation* y est liée à la raison. Prise à part, elle a sans doute sa valeur: l'oeil est fair pour voir, il «a raison dans son ordre»; et l'on peut en dire autant des autres sens. Mais on ne peut ajouter qu'elle nous permet d'atteindre la vérité, qu'à la condition d'en faire un premier pas vers la raison et de la maintenir toujours sous sa conduite comme une humble servante. Nous dépassons alors les bornes trop étroite de la psychologie pour entrer dans la métaphysique-morale où l'âme humaine doit réaliser sa destinée selon le plan de Dieu. A ce point de vue qui est proprement celui de la philosophie augustinienne, la sensation se caractérise par son double rôle: l'un bon, l'autre mauvais.

II.—Son rôle néfaste

La connaissance par les sens corporels est intimement liée chez saint Augustin à une double disposition affective: le *plaisir* et la *douleur* qui sont à la base de ce qu'on appelle en thomisme, les passions, et chez les modernes, la sensibilité. Le *De musica* analyse ainsi les premières connaissances sensibles: «L'âme, dit-il, ne subit rien du corps, mais agit sur lui et en lui comme étant soumis par ordre divin à sa domination». Aussi, quelque soit l'excitant extérieur corporel, «ce n'est pas dans l'âme, mais dans le corps qu'il produit son effet, favorable ou défavorable à l'activité de l'âme. Si l'âme est contrariée, la difficulté la rend plus attentive à son action»: elle s'en rend compte «et on dit qu'il y a une sensation appelée fatigue ou douleur». Si l'excitation est favorable, «c'est avec facilité que l'âme canalise dans la direction de son activité cette influence, soit tout entière, soit la partie qui lui est nécessaire». Rendue attentive par cette excitation, elle s'en rend compte «et la convenance de l'objet lui fait éprouver une sensation de plaisir» (21). Il y a donc un lien évident entre la connaissance sensible et la vie affective, et l'on peut dire que les sensations sont les «pourvoyeuses» des passions.

Or au début, dans le premier homme, la loi divine qui soumet le corps à l'âme était pleinement obéie, comme l'âme restait elle-même pleinement soumise à Dieu. Mais après sa révolte contre son Maître par le péché, elle subit comme juste châtiment la révolte de ses passions devenues la triple concupiscence. Et tel est le premier aspect *néfaste* du rôle des sensations elles déclenchent la concupiscence et nous entraînent au péché. Rôle universel: non seulement il explique les désordres de la «cité du diable», où sévissent les voluptés charnelles, les vaines curiosités et la recherche des richesses sensibles, mais il met à l'épreuve même la vie des chrétiens fer-

(19) *Contra academ.*, III, 11, 26.

(20) *Epist.* 147 *(De videndo Deo)*, 16, 38: *Quamvis alia corpore, alia mente videamus, horum tamen duorum generum ipsa discretio videtur mente non corpore; et ea quae mente conspiciuntur non indigent ullo corporis sensu ut ea vera esse noverimus. Quae autem per corpus videntur, nisi mens adsit quae talia nuntiata suscipiat, nulla possunt scientia contineri.* Cf. *De quantit. anim.*, I, 23, 71; *De lib. arb.*, II, 6, 14.

(21) *De mus.*, VI, 5, 9. Cette analyse est confirmée par celle de la vision, *De Trinit.*, XI. Voir aussi *De civit. Dei*, XIV, 15, 2: même analyse pour les passions, spécialement le plaisir et la douleur.

vents. Augustin nous le décrit tel qu'il l'éprouvait en lui-même au début de son Episcopat.

Il passe en revue les diverses sensations: celle du goût dans le boire et le manger. On ne devrait, dit-il «prendre des aliments que comme des remèdes; mais on y rencontre un périlleux plaisir, et ce qui suffit pour la santé ne suffit pas pour le plaisir: on peut souvent se demander si c'est un besoin physique qui réclame encore une satisfaction nécessaire ou une convoitise voluptueuse qui exige hypocritement d'être suivie» (22). La séduction des parfums le laisse assez indifférent, mais non les plaisirs de l'ouï. Malgré l'utilité que peut avoir le chant pour aider à prier, «quand il m'arrive, dit-il, d'être plus ému du chant que des paroles chantées, c'est, je l'avoue, une faute qui mérite pénitence et j'aimerais mieux alors ne pas entendre chanter» (23).

Il y a de même les séductions de la vue: de la lumière «reine des couleurs» et de tous les spectables visibles. Les hommes, note Augustin, «y ajoutent encore les charmes des arts, dans les vêtements, les chaussures, les vases, les objets de tout genre, les tableaux et autres représentations qui vont bien au-delà des limites d'un usage nécessaire, modéré et d'une signification vraiment conforme à la piété! Ils s'attardent au dehors à l'ouvrage de leurs propres mains, et lis abandonnent au dedans d'eux-mêmes celui dont ils sont l'ouvrage» (24). Aux yeux encore se rattache le désir de tout connaître, de chercher les miracles, les sorcelleries, ou de vouloir tout entendre, regarder, etc., par simple désir de connaître. Par ex. «quel plaisir peut-on avoir à contempler un cadavre tout déchiré et qui fait horreur? Et cependant, en est-il un gisant à terre, tous accourent pour blèmir là de consternation» (25).

En tous ces cas, la connaissance sensible est associée à la concupiscence et elle n'est condamnable qu'indirectement. Dans sa fonction même de connaissance, son rôle néfaste prend encore deux formes, car elle éloigne de la vérité ou elle la souille d'erreurs.

Pour Augustin, il s'agit avant tout de la vérité qui est Dieu: en comparaison de cette Lumière immuable et éternelle, toute les autres vérités n'ont de valeur que si elles nous y préparent et nous y conduisent; et la sagesse philosophique n'est rien d'autre que le chemin capable de l'atteindre, comme le but même de la vie. Or la connaissance sensible nous oriente en direction diamétralement opposée. Elle nous attire vers le dehors, vers le monde corporel, et c'est dans notre conscience que Dieu habite et que nous devons le trouver: «Noli foras ire, dit saint Augustin, in teipsum redi! in interiore homine habitat veritas» (26). Il en avait fait lui-même l'expérience au temps où il était loin de Dieu: «Tu étais au dedans de moi et j'étais, moi, au dehors de moi-même! Et c'est au dehors que je te cherchais: Je me ruais dans ma laideur sur la grâce de tes créatures. Tu étais avec moi et je n'étais pas avec toi, retenu loin de toi par ces choses qui ne seraient point, si elles n'étaient en toi» (27).

Cette méthode de r«ecueillement» est essentielle à la philosophie augustinienne: en celà, elle continue celle de Platon et surtout des néoplatoniciens pour lesquels la fonction de connaissance sensible n'était pour l'âme qu'une distraction, l'empêchant de se retrouver elle-même en retrouvant les Idées du «Noûs» ou du Logos. Pour Augustin, l'âme doit même s'élever plus haut qu'elle-même pour trouver Dieu, selon son expression, «*in te*

(22) *Confess.*, X, 31, 43.
(23) *Ibid.*, 33, 50.
(24) *Ibid.*, 34, 53.
(25) *Ibid.*, 36, 55.
(26) *De ver. relig.*, 39, 72. «Ne va pas vers le dehors, rentre en toimême! C'est au coeur de l'homme qu'habite la Vérité.»
(27) *Confess.*, X, 27, 38.

supra me»: en toi, Seigneur, au dessus de moi» (28). Aussi pour lui, comme pour ses maîtres platoniciens, en suivant les sens on ne peut que s'égarer et s'éloigner de Dieu.

A un autre point de vue encore apparaît le rôle néfaste des sens, quand l'âme spirituelle s'efforce de se connaître elle-même pour découvrir en soi l'image de Dieu. Normalement, étant présente à soi, elle devrait clairement se voir et sans erreur; et pourtant, nous voyons tant de philosophes matérialistes errer gravement sur la nature de leur âme. C'est le cas de nos jours encore des communistes partisans du «matérialisme dialectique»: Il n'y a en nous, dissent-ils que des forces corporelles et toute notre vie consciente, artistique, scientifique, religieuse, n'est qu'une «superstructure». Chez les anciens, les matérialistes prenaient leur âme pour un souffle, une «harmonie», une matière subtile (le *feu*, disaient les Stoïciens).

Saint Augustin explique ces erreurs par la faute des sens: «L'âme, comme oublieuse d'elle-même, dit-il, agit sous l'empire de la concupiscence... Refusant de devenir semblable à Dieu par Dieu, mais voulant par elle-même être ce qu'est Dieu, elle se détourne de lui... Par désir d'acquérir les connaissances des choses extérieures, elle perd toute sécurité et pense d'autant moins à elle-même qu'elle est plus sûre de ne pouvoir s'échapper à elle-même... Or la force de l'amour est telle que ces objets en lesquels l'âme s'est longtemps complue par la pensée, et auxquels elle s'est agglutinée à force de soucis, elle les emporte avec elle quand elle revient en soi-même pour se penser. Ces corps, elle les a aimés à l'extérieur d'elle-même par l'intermédiaire des sens, elle s'est mêlée à eux par une sorte de longue familiarité; mais comme elle ne peut les emporter eux-mêmes en sa conscience, elle s'en forme une image sensible, et elle s'assimile elle-même par la pensée à l'objet de ces images, à un souffle, à un feu, etc... Ainsi l'erreur de ceux qui font de l'âme un corps vient non pas d'un défaut de connaissance, mais des éléments surajoutés sans lesquels ils ne peuvent concevoir une nature. Si on les presse de penser quoi que ce soit qui fasse abstraction de toute représentation corporelle, ils se figurent que cela ne peut absolument pas exister. Mais en réalité, l'âme n'a pas à se chercher comme si elle était absente à elle-même... car, qu'y a-t-il qui soit plus dans l'âme que l'âme? Mais comme elle est dans les choses auxquelles elle pense avec amour —les choses sensibles, les corps avec lesquels son amour l'a rendue familière— elle ne peut plus être en soi sans les images de ces corps. L'origine de son humiliante erreur, c'est son impuissance à se séparer de ces images sensibles... Lorsqu'on lui fait un devoir de se penser, qu'elle n'aille donc pas se chercher comme si elle était soustraite à elle-même, mais qu'elle s'arrache à ce qu'elle s'ajoute» (29).

Cette profonde analyse déborde largement la «sensation», mais elle en indique très bien, selon saint Augustin, le rôle néfaste. Quand cette connaissance des choses corporelles provient, ce qui est souvent le cas, de l'orgueil, du désir d'indépendance à l'égard de Dieu, elle conduit à la science non seulement positive, mais *positiviste* qui bouche les avenues du spiritualisme et elle aboutit à l'athéisme, comme nous le voyons de nos jours. Ce rôle, évidemment, n'était pas voulu par Dieu: il est le fruit du péché originel.

Un philosophe augustinien comme Malebranche, a été si frappé de cet aspect de la théorie qu'il refuse à la sensation toute efficacité pour découvrir la vérité: celle-ci est réservée à l'intelligence. La sensation qu'il s'agit de dominer et de soumettre aux lois de la raison et de Dieu, n'est qu'une épreuve destinée à expier le péché originel (30). Saint Augustin est d'ail

(28) *Ibid.*, X, 26, 37: *Ubi ergo te inveni, nisi in te supra me?*
(29) *De Trinit.*, X, 5, 7; 10, 13, passim.
(30) Cf. F.-J. THONNARD, *Compendio de Historia de la Filosofía*, p. 524.

leurs plus modéré que son disciple: il ne dénie pas toute valeur aux sens pour nous aider à connaître le vrai et il leur accorde aussi un rôle favorable.

III.—Son rôle favorable

Saint Augustin a bien vu la part importante de la sensation (l'expérience chez les modernes) pour acquérir nos connaissances pratiques et même ce qu'il appelle la «science» par opposition à la «sagesse»: science expérimentale et positive qui nous permet d'utiliser le monde corporel.

Et d'abord c'est par elle que nous viennent tous les trésors de la mémoire et de l'imagination créatrice. «Nous ne pouvons, dit-il, garder le souvenir des formes corporelles que d'après le nombre, l'intensité, le mode de nos sensations. C'est à partir des sens corporels que l'âme s'imprègne de ces formes en les faisant passer dans la mémoire» (31). L'imagination d'ailleurs se charge de les transformer et ce serait une erreur de croire que les choses sont hors de nous comme nous nous les représentons: C'est la perception sensible actuelle qui nous dit ce que les réalités corporelles sont en vérité.

Certes, la vérité habite le monde intelligible des Idées; mais il est normal que nous commencions par l'expérience sensible. «L'esprit humain, dit saint Augustin, fait d'abord par les sens corporels l'expérience des choses créées; il saisit leur connaissance autant que le lui permet sa faiblesse, et il cherche ensuite, si c'est possible, leurs causes, leurs principes permanents et immuables dans le Verbe de Dieu, comme dit saint Paul: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*» (32). Avant d'atteindre la philosophie des Idées, il faut acquérir une connaissance expérimentale de ce monde.

C'est pour nous une véritable nécessité, tant que nous ne jouissons pas de la vision béatifique. «Le Créatur nous est en un sens plus proche que beaucoup de ses créatures; car *c'est en lui que nous vivons, que nous nous mouvons, que nous existons.* Mais la plupart de ces créatures sont éloignées de notre esprit par la dissemblance de leur nature, car elles sont corporelles. Et notre esprit lui-même n'est pas apte à les voir en Dieu, en ces raisons éternelles selon lesquelles elles ont été faites, pour que nous sachions leur nombre, leur grandeur, leurs qualités, si nous ne les voyons pas au moyen des sens corporels» (33).

On a interprété ces textes comme si l'expérience sensible avait pour mission de fournir la matière aux réflexions de l'esprit, comme en thomisme où tout vient des sens dans l'intelligence (34); ou comme en science moderne où toutes les lois se fondent sur des faits constatés par les sens. Mais saint Augustin ne les comprend sûrement pas ainsi, car le mouve-

---

(31) *De Trinit.*, XI, 8, 13: *Quia meminisse non possumus corporum species, nisi tot quot sentimus, et quantas sentimus et sicut sensimus: ex corporis enim sensu eas in memoriam combibit animus.*

(32) *De Gen. ad litt.*, IV, 32, 49: *Mens itaque humana prius haec quae facta sunt, per sensus corporis experitur eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit: et deinde quaerit eorum causas, si quomodo possit ad eas pervenire principaliter atque immutabiliter manentes in Verbo Dei, et sic* invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspicit *(Rom.*, I, 20). «Les perfections invisibles de Dieu sont rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses oeuvres.»

(33) *De Gen. ad litt.*, V, 16, 34: *Propinquior nobis est qui fecit quam multa quae facta sunt.* In illo enim vivimus, movemur et sumus *(Act.*, XVII, 28), *istorum autem pleraque remota sunt a mente nostra propter dissimilitudinem sui generis, quoniam corporalia sunt; nec idonea est ipsa mens nostra, in ipsis rationibus quibus facta sunt, ea videre apud Deum ut per hoc sciamus quot et quanta qualiaque sint, etiamsi non ea videamus per corporis sensus.* Voir aussi, *ibid.*, IV, 32, 49; V, 12, 28; *De Trinit.*, IX, 3, 3; XII, 2, 2; XI, 14; XV, 12, 21; IV, 16, 21; X, 14.

(34) C'est l'interprétation de Ch. BOYER, *L'Idée de vérité en S. Aug.*, p. 188.

ment général de sa pensée prend une direction fort différente. Pour lui, nous l'avons montré: entraîner l'esprit (mens) à s'attacher au monde sensible, c'est-à-dire à le prendre comme objet privilégié de ses réflexions, c'est le rôle néfaste des sens: La vérité n'est pas hors de nous, mais au sommet de notre conscience spirituelle, dans la vie intérieure libre des distractions sensibles.

Les paroles citées, remises en leur contexte, indiquent seulement deux choses: les limites de notre «sagesse», et une forme de coopération entre les sens et l'inteligence.

En principe en effet, nous devrions en contemplant les Idées du Verbe y voir l'explication des événements concrets et des objets individuels même du monde sensible, puisque «tout a été fait par le Verbe» jusqu'en ses moindres détails selon une sagesse immuable: ce sera la vision du ciel. Mais en fait sur terre, il n'en est pas ainsi. Notre sagesse n'a pour objet que les vérités universelles, les seules qui soient pour nous immuables et éternelles. Quant aux objets concrets, aux faits historiques, aux aspects individuels des êtres corporels, y compris les hommes vivants sur terre, c'est la sensation externe qui en est la mesure: «Car le sens tient sa forme de l'objet perçu, la mémoire la tient du sens et le regard intérieur de celui qui se la représente la tient de la mémoire» (35). Il y a ici quatre formes qui naissent les unes des autres, comme précise saint Augustin: «De la forme du corps perçu nait la forme produite dans le sens du sujet percevant; de celle-ci, la forme produite dans la mémoire; de cette dernière, la forme produite dans le regard intérieur de celui qui se représente cet objet» (36). Et leur mesure se trouve dans la forme ou qualité du corps *(species corporis)* d'où provient la sensation comme de son excitant externe.

Quant au «regard de celui qui pense: *acies cogitantis*», il désigne d'abord l'activité d'une fonction sensible intérieure qui reproduit, puis combine et organise les objets venant de l'expérience externe. Mais c'est également la raison inférieure ou comme dit saint Augustin, la partie la moins parfaite de l'âme spirituelle déléguée pour ainsi dire vers le sensible pour l'organiser et l'utiliser selon la gloire de Dieu: dans ce but elle construit la «science» qui s'oppose à la «sagesse» par son objet temporel mesuré par l'expérience sensible (37); et cette «science» a beaucoup d'analogie avec la science positive et expérimentale de nos savants modernes. Mais l'influence de la sensation s'arrête là (avec l'*acies cogitantis);* elle n'atteint pas la philosophie ni les «vérités éternelles» qui ne sont pas abstraites du sensible, selon saint Augustin, mais viennent de l'Illumination divine.

Le rôle utile des sens ne consiste donc pas à nous conduire à Dieu. Le chemin vers Dieu ne va pas vers le dehors, mais vers la vie intérieure où l'âme spirituelle seule est l'image de Dieu. Noli foras ire: ad teipsum redi! On pourrait dire que l'expérience sensible nous aide d'abord à mieux vivre sur terre en utilisant les forces de la nature. Mais étant donné l'orgueil et la concupiscence fruit du péché, saint Augustin voit plutôt, nous l'avons dit, de ce côté le rôle néfaste des sens. Il faut d'abord s'en détacher, les sacrifier pour trouver Dieu dans le recueillement. Ce n'est qu'après, lorsque Dieu aura été trouvé sans eux, que les sens pourront avoir un rôle utile

Rien de plus logique d'ailleurs en une philosophie où «tout s'explique par Dieu». Après s'être élevé par une sorte de méthode intuitive à la connaissance de Dieu, la raison du sage redescend vers les créatures pour les

(35) *De Trinit.*, XI, 7, 14: *Sensus enim accipit speciem ab eo corpore quod sentimus, et a sensu memoria, a memoria vero* acies cogitantis.

(36) *Ibid.*, 9, 16: *A specie quippe corporis quod cernitur exoritur ea quae fit in sensu cernentis; et ab hac ea quae fit in memoria; et ab hac ea quae fit in* acie cogitantis.

(37) Sur la *science*, oeuvre de la raison inférieure, voir surtout *De Trinit.*, XII, 14, 22.

comprendre par Dieu: vers les anges et les âmes sans doute, pour y expliquer les vérités participées dans la vie de l'esprit et les efforts de volonté dans la vie morale; mais aussi vers le *monde physique,* vers les merveilles sensibles des six jours de la création et l'ordre du monde corporel qui nous entoure. C'est là qu'intervient le rôle utile des sens et leur coopération avec l'âme: Ils nous «parlent» de Dieu.

«J'ai interrogé la terre, dit saint Augustin et elle m'a répondu: Ce n'est pas moi ton Dieu! Tout ce qui vit à sa surface m'a fait la même réponse. J'ai interrogé la mer et ses abîmes, les êtres animés qui y évoluent et ils m'ont répondu: Nous ne sommes pas ton Dieu: cherche plus haut que nous!» Mais ni l'air et ses habitants, ni le soleil, la lune et les étoiles ne sont le Dieu cherché: «Alors, j'ai dit à tous les êtres *qui entourent les portes de mes sens:* Parlez-moi de mon Dieu, puisque vous ne l'êtes point, dites-moi quelque chose de lui! Et ils m'ont crié de leur voix puissante: C'est lui qui nous a faits! C'était par ma contemplation même que je les interrogeais, et leur réponse, c'était leur beauté» (38).

Il faut voir en ce passage moins une preuve de l'existence de Dieu que le point de départ d'une méditation destinée à reprendre contact avec Dieu présent dans l'intime du coeur: Et ce point de départ, c'est le monde extérieur, objet de connaissance sensible. On commence par le monde externe sans «aller vers le dehors», parce qu'on y et dejà, forcé par la nécessité de la vie terrestre. Mais au lieu de s'y attarder, de le scruter curieusement pour lui-même, au risque de s'éloigner de Dieu, on est attentif au vestige de ses beautés qui nous ramène vers leur auteur. Et c'est le vrai rôle utile des sens: Ils nous permettent de reveiller et de nourrir notre amour de Dieu.

Conclusion

On le voit, saint Augustin n'a pas fait une étude systématique de la connaissance sensible en elle-même; et pourtant, il en a souvent parlé et il lui a donné une place précise en sa doctrine qu'on peut appeler *philosophique* (au sens moderne), à condition de mettre l'accent sur les explications rationnelles qu'il nous fournit à l'occasion de multiples problèmes qu'il s'efforce de résoudre: problèmes du Manichéisme, de la concupiscence, du rôle de l'âme dans le corps, de la Sainte Trinitë et de ses images en notre vie consciente, de la recherche de Dieu, etc. C'est en réfléchissant à ces questions qui engagent tout l'homme, dans sa destinée, dans ses efforts pour remonter vers Dieu, que saint Augustin rencontre la connaissance par les sens corporels et qu'il s'efforce de la «comprendre», c'est-à-dire d'en faire la philosophie.

Il ne la méprise pas, même en optant résolument pour le primat de la vie de l'esprit. Car l'âme garde son rôle naturel, providentiel de régir son corps et, par lui, d'agir sur le monde matériel pour y célébrer la gloire de Dieu: et c'est par la connaissance sensible qu'elle réalise cette mission. Mais c'est bien l'âme spirituelle qui est au premier plan: C'est elle qui transforme la «passion» subie par l'organe corporel en une activité consciente qui est une vraie connaissance sensible. C'est elle qui la haute direction de tous les développements ultérieurs de l'expérience sensible: dans l'élaboration de la mémoire, de l'imagination, des sciences positives et utilitaires. C'est donc elle en fait qui, par le moyen des sens corporels peut atteindre d'une certaine façon la vérité que la sensation prise à part ne possède pas encore.

Saint Augustin s'est rendu compte aussi de l'intervention nécessaire

(38) *Confess.*, X, 9, 9: *Interrogatio mea, intentio mea, et responsio eorum species eorum.*

d'un organe corporel, et il en a plusieurs fois proposé des explications inspirées des sciences physiques ou physiologiques de son temps (39). Mais il donne moins d'importance à ces théories qu'il n'admet pas sans réserve et qui semblent rester pour lui dans le domaine des opinions probables. Du reste, elles sont périmées après les découvertes de la science moderne. La doctrine augustinienne de la sensation est avant tout une théorie psychologique fondée sur l'introspection et reliée aux grandes doctrines de métaphysique et de morale: et elle garde encore toute sa valeur. Il est d'ailleurs impossible de la ramener à celle de saint Thomas; bien qu'elle ne l'exclue pas (40): elle se développe à un point de vue totalement différent. Au lieu d'être l'étude *analytique* d'une activité vivante sensible qui nous est commune avec les animaux, elle est l'étude *synthétique* d'une activité de l'âme humaine en un de ses premiers degrés de vie (41) où l'homme fait un bout de chemin avec les animaux avant de prendre son essor vers les sommets de la vie spirituelle pour y goûter avec les anges la joie de la divine Vérité.

François-Joseph THONNARD, A. A.

Études Augustiniennes.

Paris.

(39) Voir par exemple *De mus.*, VI, 5, 10 et 15. *De Gen. ad litt.*, III, 4, 6; VII, 15, 21 et 19, 25; XII, 16, 32.

(40) Voir sur ce point, la deuxième partie de l'article signale à la note 1.

(41) Exactement le second degré, le premier étant l'animation inconsciente du corps par l'âme.

¿C'é una intenzionalitá nella conoscenza secondo la gnoseologia agostiniana?

di Renato LAZZARINI

I

IMPORTANZA DELLA INTENZIONALITA NELLA GNOSEOLOGIA DEL NOSTRO TEMPO

Il tema della intenzionalità è, secondo la filosofia odierna, richiesto per avere ragione sia della obiettività che della subiettività, necessarie entrambe ad una dottrina qualsiasi della conoscenza. Infatti il termine di intenzionalità presenta due significati diversi ma complementari: quello di riferimento ad altro e quello di un qualche cosa di mentale. Ciò acquista una grande importanza sopratutto rispetto ad una gnoseologia considerata come metodo di ricerca, che si ponga al di qua o al di fuori di un impegno metafisico e infine assiologico; impegno che, se mai, viene postecipato ad una fase ulteriore dell'itinerario speculativo.

Delle due metodologie prevalenti nel nostro tempo, la semantica, intesa come analisi, scienza, filosofia del linguaggio, proprio in quanto si aggira nell'orbita della ricerca gnoseologica, adotta il termine di intenzionalità come quello che abbraccia il vasto campo delle consapevolezze, dei significati, delle verità del discorso (1). La fenomenologia poi, che è l'altra metodologia di cui conviene fare parola, in quanto viene a svincolarsi da ogni soggettivismo ed empirismo psicologico, si appella anch'esso all'attività intenzionale che nell'alterità cui si riferisce, scopre il termine correlativo indispensabile ad ogni rapporto di conoscenza. Ciò ha fatto Husserl, in parte, appoggiandosi traverso al Brentano, alla gnoseologia scolastica. Fu la scolastica medioevale infatti, nella fase della sua piena maturità e della decadenza, ad usare, con grande ricchezza di significti, il termine di *intentio.*

II

INTENTIO ANIMI NELLA VISIONE ESTERNA SECONDO S. AGOSTINO

Ora chi cercasse quale sia la sorgente prima del ruolo proprio della intenzionalità dovrebbe risalire alla gnoseologia agostiniana. Fu Agostino che, data l'importanza che egli attribuiva alla funzionalità dell'io e della

(1) Gustav Bergmann dichiara che l'intenzionalità è comprensiva di tutte queste ricerche, anche se il termine non viene espressamente enunciato, come in un testo dove si parla di piante e di animali, non si nomina la parola botanica o zoologia. Vedi art. «Intenzionalità» in *Semantica*, vari autori (a cura di Archivio di filosofia, Fratelli Bocca editori, Roma, 1955), pagg. 217-247.

AVGVSTINVS, II (1958), 205-213.

coscienza in seno al processo gnoseologico, scoperse forse per primo, la presenza della intenzionalità, indipendentemente dalla sua accezione in senso morale o spirituale.

Agostino parla di intenzionalità nel campo della conoscenza oltre che con accenni in varie opere (2), particolarmente e abbondantemente nel libro XI del *De Trinitate* (3) ma giova estendere l'esame anche ai due libri precedenti, il IX e il X, appellandosi ai quali quanto viene esposto nel libro XI assume un significato più esteso e insieme più preciso.

Anzitutto l'intenzionalità è presente nella visione esterna: esterna in ciò che il senso (vista, udito, ecc.) si riferisce ad un corpo o evento esterno.

Il passo fondamentale è quello in cui Agostino accenna come nella visione si riscontrano tre elementi: 1.° la cosa vista, 2.° il senso per cui si vede, 3.° 'lintenzione dell'animo (4). Come si vede, quì l'intenzionalità rappresenta, in forma si può dire tangibile, l'elemento relazionale e unitivo del soggetto senziente e veggente coll'oggetto sentito o veduto distinti tra di loro con evidenza del tutto sperimentale. E' chiaro tuttavia che, dal punto di vista della *intentio animi,* esterno è non solo il corpo veduto ma anche l'occhio veggente, l'occhio cioè in cui avviene la visione. Nell'ambito infatti della conoscenza immediata empirica percettiva, quello che predomina, al punto da determinarci e per così dire rapirci, è non la visione ma la cosa vista, l'oggetto dunque a cui il soggetto è non solo subordinato quanto conformato e uniformato assumendo per così dire le dimensioni dell'oggetto stesso. Si fa qui propriamente una adeguazione di sè alle cose (è non delle cose a sè) al punto che se la conoscenza fosse limitata alla sfera della sola percezione sensibile, la gestazione e lo sviluppo della coscienza o autocoscienza rimarrebbe del tutto inafferrabile a se stessa e come allo stato di aborto, incapace di giungere a maturazione.

Tale arresto o infine immaturità della coscienza mentre da un lato impedisce la vera autocoscienza, dall'altro lato toglie alla presa di possesso delle cose viste o sentite o sensibili il loro carattere di oggettività vera e propria. Questa oggettività infatti non presenta ancora una qualsiasi correlazione a un soggetto, correlazione indispensabile perchè si possa parlare di conoscenza. Quel rapimento infatti che in certo modo le cose esercitano sul soggetto senziente non ha il carattere di oggettività o oggettivazione per il semplice fatto che quel soggetto senziente, privo come è di autocoscienza, è immerso nella animalità e in questa, non potendosi parlare di sfera soggettiva, non si può parlare neanche di sfera oggettiva. Considerata nell'ambito esclusivamente sensibile (senza nessuna possibilità di ascendere a gradi superiori e interiori), la conoscenza non avrebbe nessuna applicabilità e nessun vero significato. Quell'intentio non denuncerebbe quel moto o modo caratteristico dell'anima che è la spiritualità, poichè l'anima è nel linguaggio del *De Trinitate* sempre e soltanto spirituale. Bisogna allora ammettere che anche la visione esteriore, se è vero atto di conoscenza per quanto sensibile, ha un carattere spirituale.

La spiritualità della conoscenza sensibile trova la sua conferma in ciò che l'anima in quanto ha delle sensazioni che le provengono dal corpo non

---

(2) Nel *De Genesi ad litteram* e nel *De musica* che verranno citati più oltre.

(3) I passi del libro XI del *De Trinitate*, citati da Pier Lombardo nelle sue Sentenze, forniranno il destro a tutti i commentatori scolastici delle sententiae di riprendere il tema dell'intenzione.

(4) *De Trinit.*, II 2: *Tertio quod in ea re quae videtur, quandiu videtur, sensum detinet oculorum, id est animi intentio.* (Migne, *PL*, XLII, ...) Si osservi come Agostino altrove usa anche il termine *intentio animae.* Varrebbe la pena esaminare la differenza di queste due espressioni che alla lettera potrebbero significare cose diverse; *animus* infatti non è *anima,* bensì in certo modo una parte dell'anima e come una sua facoltà, mentre l'anima le comprenderebbe tutte. (Vedi tuttavia Ae. Forcellini, *Lexicon Totius Latinitatis,* Patavii, MCMXXXX, tomus I, pagg. 244, ad. 5.) Cf. anche la voce *anima* come sinonimo di *mens.*

patisce in esso, anzi agisce più intensamente nelle passioni del corpo stesso; tanto che può dirsi essere l'anima che intenzionalmente sente per mezzo della carne (5).

Dunque sin dal suo nascere dalla e con la sensibilità, la conoscenza è dovuta ad un atto spirituale (intentio) dell'anima. In mancaza di questo atto non si potrà parlare di conoscenza se non in senso puramente analogico, che preso alla lettera sarebbe fatto per ingannare.

In conclusione se il discorso agostiniano circa l'inserire nella elementare percezione visiva e sensibile della *intentio animi,* ha senso, ciò avviene in quanto l'*animus* o l'*anima* di cui si parla è l'anima umana che proponendosi di pervenire alla visione o sensazione esterna, *unisce consapevolmente ossia intentionaliter* l'occhio alla cosa vista.

Tale inserzione mentale ha dunque una *virtù unitiva* non solo dell'occhio col corpo visto ma anche dell'animo sia coll'occhio che col corpo visto.

Tale virtù unitiva lungi dal confondere il soggetto cui è proprio quella virtù e l'oggetto visto, implica la netta distinzione, anche se tale distinzione escluda ogni genitura dell'oggetto dal soggetto e ricerca il vincolo intenzionale cognitivo non produttivo.

III

L'INTENZIONALITA NELLA VISIONE INTERIORE, E IL PRINCIPIO UNITARIO NELLA CONOSCENZA DELLE COSE NATURALI

La presenza della intenzione dell'anima è ancor più evidente per Agostino nella visione interiore. Leggendo i capi 3-4 e 7-11 del libro XI del *De Trinitate,* si comprende come il termine *voluntas* è sinonimo di *intentio animi.* Si tratta infatti sempre di una volontà di intendere, di conoscere, distinta del tutto come si vedrà tra poco, dalla volontà di possedere, di fruire, di prediligere e di amare.

La visione interna non è un vedere sensibile vero e proprio, bensì un ricordare, un cogitare, un pensare.

Gli elementi che costituiscono tale operazione sono anche qui tre, come tre sono quelli che daranno luogo alla visione esterna: il fantasma che è il corpo in quanto è presente alla memoria; la facoltà dell'anima che è la fantasia, l'immaginazione e il pensiero che vi è strettamente legato; e infine la volontà ossia l'intenzione dell'anima (6).

Ora quale è il compito della volontà intenzionale? Come nella visione esterna, il compito era quello di unire l'occhio e la cosa vista qui essa ha il compito di unire la facoltà dell'anima col fantasma presente della memoria.

Qui è in gioco non tanto il ricordo quanto la volontà di ricordare. La distinzione ricorda quella fatta tra la memoria automatica e quella spontanea e volontaria del Bergson in *Matière e memoire.* Certo la volontà di ricordare esige che qualchecosa almeno di ciò di cui si vuole rammentarsi, sia ricordato (7), ma la volontà di ricordare va al di là di ciò che si ricorda, va cioè in cerca di ciò che non si ricorda ma che si ha fede di poter ricordare. La volontà di ricordare procede insomma dall'unione di due cose:

(5) *De mus.,* VI, 5, e *De Gen. ad litt.,* XII, 23: *Videtur mihi anima cum señtit in corpore non ab illo aliquqid pati sed in eius passionibus agere... ...intentio animae ut per carnem sentiat...* Citati in Hayen, *L'intentionel selon Saint Thomas* (Desclée, II ed., p. 39).

(6) Cf. *De Trinit.,* XI, 4.

(7) *Ibid.,* 7.

di ciò che noi ricordiamo e della visione che si produce nella memoria (8).

Quello che si ricorda di fatto (il fantasma) è dunque l'occasione che mette sotto tensione il pensiero (il cogitare) che la volontà congiunge con il fantasma stesso. Che cosa è dunque propriamente il cogitare? E' il riflettere su ciò che si ricorda per ricordare ciò che non si ricorda ma che si ricorderà. Vi è infatti un ricordo che è punto di partenza del processo immaginativo e un ricordo che è il punto di arrivo: la visione interiore.

Solo distinguendo questi due tipi di ricordo viene chiarito l'affinità e insieme la differenza tra pensare e ricordare. Infatti Agostino afferma che mentre io ricordo quanto ho vedutoe non ho veduto, io penso quanto, quando e dove voglio, così che vi è in certo modo opposizione tra fede del ricordo e verità del pensiero (9). Il *cogitare* è, dunque, un pensare che è in rapporto col ricordare senza identificarsi col ricordare stesso, è il piegare a ciò che è o appartiene alla sfera della memoria, è la stessa facoltà dell'anima in rapporto a ciò che è contenuto nella memoria.

Ciò si chiarisce ancor più se si confronta il non cogitare con il non ricordare o dimenticare che sia.

Infatti se per Agostino il non cogitare consiste nel distogliere la facoltà dell'anima da ciò che è nella memoria (10) si deve dire che è simile ad un dimenticare (11) o meglio ad un voler dimenticare.

Ma questo voler ricordare o non ricordare, questo voler pensare o non voler pensare significa fare appello, al solito, alla volontà intenzionale sinonimo di intentio animae... E' infatti la volontà che unendo il fantasma presente alla mente con il pensare dà luogo al ricordo volontario che mette in chiaro come e perchè si compia un tale itinerario. La volontà intenzionale insomma congiunge ciò che è recondito nella memoria prima che si pensi con l'attività del pensiero stesso movendo da ciò che di fatto si ricorda.

Pertanto è appunto nella prima sfera che si può parlare di volontà di conoscere, ossia di quella *intentio animi* che sorregge l'impalcatura della attività conoscitiva, dove l'elemento unitivo è rappresentato appunto dalla intentio animi.

Se conoscere vuol dire unificare e conoscenza, cioè unificazione, ebbene: questa funzione unificatrice viene assolta appunto dalla volontà intenzionale. Il che Agostino annuncia solennemente così: «Perciò la volontà quasi genitore si unisce con la prole: primo, unisce la specie del corpo con quella che si produce nel senso corporeo; secondo, unisce la stessa specie con quella che si produce nella memoria; terzo, unisce la stessa specie con quella che si genera nella intuizione di chi pensa» (12).

IV

CONOSCENZA PARZIALE E CONOSCENZA TOTALE

Giunti tuttavia a questo punto Agostino avverte come occorre fare appello nuovamente alla volontà intenzionale nella sua funzione unifica-

(8) *De Trinit.*, II, 7, 12: *ex copulatione rei eiusdem quam recordati sumus, et visionis quae inde facta est in acie cogitantis cum recordati sumus.* (MIGNE, *PL*, XLII, 994.)

(9) Cf. XI, 7.

(10) Cf. *ibid.*, 8.

(11) In realtà è chiaro come la dimenticanza, che impedisce la visione interiore, è da paragonarsi alla cecità, che impedisce la visione esteriore; e questo in conseguenza del parallelo costante che passa tra i due tipi di visione: esterna e interna.

(12) *De Trinit.*, XI, 9, 16: *Quapropter voluntas quasi parentem cum prole ter copulat: primo speciem corporis cum ea quam gignit in corporis sensu: et ipsum sursus eum ea quoe fit ex illa in memoria; atque istam quoque tertio cum ea quae ex illa paritur in cogitantis intuitu.* (MIGNE, *ibid.*, 996.)

trice e sollecitatrice per spiegare il paradosso che l'anima possa desiderare di conoscere una cosa pur non conoscendola ancora il che va contro il principio asiomatico: che non si può desiderare o amare se non ciò che si conosce.

Egli infatti si domanda: desiderare di conoscere ciò che non si conosce non equivale forse a desiderare ciò che non si conosce? Come si può dire allora che la conoscenza precede sempre il desiderio? (13).

Agostino risponde che la cosa in tal caso è conosciuta almeno in parte, non fosse altro per il semplice suono delle parole (per esempio l'idromele) e afferma altresì che «una cosa non pienamente nota lascia sempre nell'anima il desiderio di conoscere anche il resto» (14). Infatti è «per mezzo di quello che conosce (che lo studioso) vuol sapere ciò che non sa» (15).

Così potrà avvenire che la conoscenza del genere avvenga per la cosa singola e si ami la notizia del genere prima ancora di avere una tale notizia; parimenti la conoscenza interiore e cogitativa della cosa può ecitare l'animo per la notitia intellectualis della cosa stessa, parimenti si può amare la notitia della cosa stessa nelle ragioni eterne, ecc. (16).

Vi è dunque una conoscenza ancora negativa delle cose che precede la conoscenza positiva. Questa antecipazione tuttavia presuppone una conoscenza positiva sia pure parzialissima della cosa stessa. L'itinerario così va da una conoscenza parziale ad una conoscenza più vasta (se non totale) traverso la mediazione di una conoscenza negativa di questa.

V

AMARE LA NOTIZIA DELLA COSA NON È ANCORA AMARE LA COSA

Ora è singolare che per Agostino la molla che spinge a questo cammino è sempre la volontà e precisamente la volontà intenzionale. Allo scopo di rendere più trasparente il modo di interferire di essa nel processo per cui si desidera di passare dalla non conoscenza alla conoscenza delle cose, Agostino enuncia anzitutto una distinzione che è basilare in qualsiasi considerazione che abbia un carattere gnoseologico e metafisico insieme. Egli dice che «*amare di conoscere una incognita non è la medesima cosa che amare una incognita*» (17). Tale assioma definisce in modo lucidissimo le due sfere della realtà oggettiva: la sfera dell'oggettività relativa alla notizia delle cose, e la sfera della l'oggettività relativa alla realtà delle cose.

Doppia oggettività cui corrisponde il doppio modo di comportarsi delle volontà intenzionali: quello relativo al desiderio della notizia, e quello relativo al desiderio della cosa stessa.

La differenza è accentuata da ciò che l'amore della notizia della cosa

(13) Cf. *De Trinit.*, X, 1-2.

(14) *De Trinit.*, X, 1, 2: *Quo igitur amplius notum est, sed non plene notum est, eo cupit animus de illo nosse quod reliquum est.* (MIGNE, *ibid.*, 972.)

(15) *De Trinit.*, X, 1, 3: *propter quam vult scire quod nescit.* (MIGNE, *ibid.*, 974.) Interessa sottolineare come alla figura dello studioso Agostino contrappone la figura per nulla lodevole del curioso, il quale è mosso «dall'amore di sapere ciò che non sa», e movendo da ciò che non sa finisce con l'odiare tutto. (MIGNE, *ibid.*, 974.) Agostino rinuncia a questo punto a spiegare questo suo asserto, col pretesto che lo condurrebbe fuori del discorso. Forse soccorre qui il ricordo del peccato originale che sarà appunto per alcuni teologi (S. BONAVENTURA) una curiositas, in quanto questa implica dispersione dello spirito verso le creature, e una aversio a Deo, e quindi anche col disamore di questo il disamore di quello.

(16) Cf. *De Trinit.*, X, 2.

(17) *De Trinit.*, X, 1, 3: *sed intelligendum est, non hoc idem dici cum dicitur, Amat scire incognita, ac si diceretur, Amat incognita.* (MIGNE, *ibid.*, 974.)

può non essere accompagnato dall'amore del possesso della cosa stessa, poichè anzi sarà proprio in base alla notizia della cosa che la volontá amerà o avverserà la cosa di cui la mente ha notizia.

Le due sfere dunque sono distinte, distinzione che è necessario conoscere onde evitare ogni prammatismo incompatibile con la natura della conoscenza stessa.

Ma la distinzione della notizia delle cose dalle cose reali esige una articolazione interna alla intenzione. Questa in un caso è intenzione teoretico-conoscitiva, da dove esula ogni parzialità opzionale; nel secondo caso è intenzione pratico-assiologica in cui l'io è impegnato con la sua capacità di optare.

VI

NEUTRALITA ASSIOLOGICA DEL CONTENUTO «OGGETTIVO» DELLA CONOSCENZA

Natura del conoscere è difatti l'imparzialità. Ed è la imparzialità assiologica, la adiaforità che separa le due sfere. Ciò significa anche dire che l'amore della notizia della cosa impone la sospensione sia pure provvisoria e metodica circa l'amore o l'avversione del possesso della cosa. La notizia è in certo modo neutra e imparziale (tale è il senso della conoscenza «oggettiva») rispetto alla scelta ulteriore circa il desiderio o il rifiuto della cosa. Occorre afferrar bene questa nota ni neutralità come inerente a tutto l'apparato della cognizione o scienza della cosa; come se solo questo fatto fosse antecipatamente salvaguardato sia l'autonomia della conoscenza, sia l'autonomia della volontà e quindi della libertà spirituale, indispensabile perchè si conferisca all'amore delle cose il suo grado di responsabilità, il suo compito liberatore. Certo Agostino non usa questo linguaggio, à tuttavia esso è richiesto al suo pensiero.

Se dunque il valore o il disvalore delle cose implicherebbe da parte del soggetto una scelta intenzionale che è insieme un giudizio assiologico, la notizia della cosa implica invece una sospensione di tale giudizio. Si può desiderare di avere la notizia della cosa senza desiderare o rifiutare il possesso della cosa stessa.

E' proprio dell'essere «naturale» e oggettivo, in quanto contenuto di descrizioni o ricognizioni spiegate entro la trama della coscienza che esso va considerato come notizia anzichè come realtà assiologica. Certo qui sorge il problema se una simile distinzione si rinnovi a proposito della cosa, di cui si chiede la notizia come distinta dalla scelta pratica che di essa cosa, intesa come valore, si faccia. Ma anche dato questo, è certo che si tratterà di una conoscenza (conoscenza assiologica) diversa in ogni caso dalla conscenza del dato ontologico.

VII

DEL VERBO INTERIORE

Una illustrazione circa la notizia del dato come valore, potrebbe essere cercata nella trattazione che Agostino fa del verbo interiore. Di esso Agostino parla diffusamente sempre nel *De Trinitate* (18), come di qualche cosa che viene partorita interiormente quando noi parliamo, nè una volta nata, essa si diparte da noi e noi da essa (19).

(18) Vedi IX, 8-10.

(19) *De Trinit.*, IX, 7, 12: *atque inde conceptam rerum veracem notitiam tanquam*

Non è facile indicare che cosa propriamente sia il verbo della mente. Tuttavia analizzando il contesto del libro è possibile identificare il verbo della mente appunto come valore. E quanto dice Agostino quando, parlando dei tre sensi che può avere la parola: quello per cui la parola occupa alcun spazio di tempo, si pronuncino o si pensino; quello che corrisponde al verbo nella mente piaccia o dispiaccia; e infine quello che si concepisce sotto l'influsso dello Spirito Santo (20); insiste su quest'ultimo per distinguerlo dal verbo di coloro che di esso hanno una cognizione puramente di parole (21), adattate al proprio capriccio, verbo che in ultima analisi viene ad identificarsi col disvalore.

Ora come sarebbe possibile questa distinzione tra i due significati del verbo della mente, uno valido e autentico e l'altro no, senza che la intentio animi vi sia strettamente associata, tanto che qualunque deviazione di essa si rifletta in una afasificazione o mistificazione del verbo interiore, Tutti i discorsi intorno alla *recta intentio* o *culpabilis intentio* hanno questo scopo: indicare la via giusta al giudizio di valore delle cose. Si badi che qui giudizio di valore fa tuttuno col gusto del valore stesso: gusto s'intende spirituale che è appunto intentio.

Ma qui evidentemente il problema dalla gnoseologia in senso stretto, relativa alla cose creaturali, passa alla metafisica assiologica, e se anche questa assumerà una portata gnoseologica, si tratterà di una conoscenza diversa da quella delle cose naturali.

In questa regna l'imparzialità, nella conoscenza assiologica regna invece la parzialità, la scelta, la libertà. I due tipi di conoscenzn esigono dunquè due usi diversi della intenzione: nelle cose naturali la intenzionalità si spiega in un atteggiamento di sospensione circa il loro valore, nelle cose spirituali invece l'intenzione è impegnata a giudicare a volere a gustare.

VIII

SINGOLARITA DELLA CONOSCENZA CHE NOI ABBIAMO DELL'ANIMA

Su quello che possono essere o sono le cose spirituali: come le ragioni eterne, Dio, e infine l'anima, non possiamo qui indagare. Tuttavia un breve cenno si impone proprio per una chiarificazione di quella intenzione impegnata nella conoscenza non più di cose ma di valore.

Infatti si vede come Agostino, che a proposito delle cose esterne o interne con le rispettive visioni raccomandava sempre la distinzione tra l'amore della conoscenza della cosa e l'amore della cosa stessa (con le conseguenze che abbiamo creduto necessario derivarne circa la imparzialità dell'intenzione rispetto alla prima e la parzialità dell'intenzione rispetto al secondo), a proposito dell'anima, intesa anche come soggetto conoscente, esige una preferenza in confronto di tutte le cose del mondo.

Più delle cose conosciute vale infatti il soggetto che conosce ossia l'anima. Agostino ripete questo senza sosta: e lo ripete in base alla costatazione della spiritualità che la assimila alla spiritualità di Dio.

Ora la sospensione del giudizio assiologico sulle cose è implicitamente un pronunciamento di giudizio assiologico a favore dell'anima che compie questa sospensione. Nulla infatti di più spirituale dell'atto di conoscenza

verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus: nec nobis nascendo discedit. (MIGNE, *ibid.*, 967.)

(20) *De Trinit.*, IX, 10, 15: *Nemo dicit Dominus Iesus nisi in Spiritu Sancto (I Cor., 12, 3).* (MIGNE, *ibid.*, 969.)

(21) *De Trinit.*, *ibid: Non ominis qui dicit mihi, Domine Domine, intrabit in regnum caelorum (Matt.,* I, 21). (MIGNE, *ibid.*)

pura; ma appunto per questo nulla di più valido di colui che compia quell'atto.

E' questa la ragione per cui in rapporto dell'anima, in presenza dell'anima la *intentio cognitiva* tende a fondersi con la intentio realis cioè con la cosa stessa.

Se la mens la notitia e l'amor di cui si parla è la mente, la nozione e l'amore di sè come anima; se la *memoria, l'intelligentia e la voluntas* è la memoria la intelligenza e la volontà di se stessi cioè della propria anima è chiaro come l'elemento connettivo è sempre *l'amor e la voluntas.*

La nota comune ossia l'*elemento unitivo* è sempre opera dell'anima o della voluntas, come se ciò che precede *mens* e *notitia* ovvero *memoria* e *intelligentia* sia in funzione di *amor* e *voluntas.* Questo essere in funzione di... non annulla l'autonomia delle facoltà conoscitive le quali hanno una loro struttura che permette loro di adeguarsi alla struttura stessa dell'essere; tuttavia questa loro autonomia si realizza in pieno compiendo cioè tutto il loro lavoro solo coll'ausilio della volontà e dell'amore.

In tutto questo dinamismo, che culmina nell'intelligentia o notizia di sè vi è dunque un compito che spetta soltanto alla volontà di assolvere; volontà che, in sede di conoscenza è puramente intenzionale e mentale. E' quindi a proposito dell'anima che affiorano i nuovi sensi dell'intenzione: sensi morali e spirituali, di cui Agostino ha disseminato le sue opere. Ciò che importa non è ciò che si fa, ma l'animo con cui si fa *(Non quid quisque facit sed quo animo faciat considerandum)* (22). Il *quo animo* sarà appunto o la *recta intentio* cui è sospeso il valore stesso come anima, in confronto della *sinistra intentio* che acceca l'uomo (23).

IX

NOETICA AGOSTINIANA E NOETICA TOMISTA

Tale legame tuttavia stabilito dalla volontà non cancella mai la *distinzióne* radicale tra le due sfere: la prima che è essenzialmente *noetica,* la seconda che è essenzialmente *metafisico-asiologica* o spirituale e che è garantita dalle nozioni di verbo interiore. La presenza in entrambi della funzione unificatrice assolta dalla volontà intenzionale può aver ingenerato confusione tra le due sfere e conferire alla prima, la sfera noetica, una certa quale prammaticità e pneumaticità facendo degenerare la ricerca teoretica in un atteggiamento di spirito che ne attenua la oggettività e imparzialità; e conferire alla seconda una certa oggettività extraegologica o extraspirituale dove la libertà è assente. Eppure mai come quando il battito dello spirito tenda a scoprire il senso profondo della cose, senso che non può essere che assiologico cioè spirituale, la presenza della libertà è ineludibile.

Intanto ecco che nel decorso del pensiero che si svolge e matura nella società cristiana, tale radicale distinzione si avrà quando con l'introduzione nel secolo XIII della species o forma, che fa tuttuno con la notizia della cosa ne sarà messa in evidenza la distinzione dalla res, la quale assunta nella sua realtà va posta come fine dell'amore e della volontà intenzionale nel campo pratico e assiologico.

Ora tale novità è in coincidenza col passaggio dalla noetica agostiniana ad una nuova noetica: quella, agostiniana. E' questo passaggio che accentua la distinzione tra le due sfere: la sfera della notizia della cosa e la sfera della cosa, e quindi la distinzione tra l'amore dell'una e l'amore dell'altra.

(22) *De Serm. Domini in monte,* II, XIII, 46, *PL,* 34, 1286.
(23) *Enarr. in Ps.,* 141, 10, *PL,* 37. 1839.

Perchè distinzione non significa annullamento o assorbimento o sostituzione nè del verbum mentis o verbo interiore alla cose come forma o concetto, nè di questa a quella; chè in entrambi i casi si finirebbe con l'alterare i due processi: quello spirituale e quello gnoseologico.

Appunto perchè la differenza fondamentale tra Tommaso e Agostino riguarda una questione noetica, proprio di S. Tommaso sarà di vedere nella propria noetica e non in quella platonico-agostiniana quelle novità soprattutto di metodo che consentiva la studio della creatura iuxta propria principia (specie, intelletto agente, intelleto possibile, ecc.), riservando la questione di metafisica... alla morale e alla assiologica in genere.

Lo sviluppo ulteriore dell'Aristotelismo soprattutto con Scoto e Occam concorderà sempre più in questo dualismo.

Con noetiche diverse si può giungere ad una unica metafisica, così è di S. Agostino e S. Tommaso che si dividono nelle noetiche e si uniscono in metafisica (24).

Ma la diversità di metodo era molto importante alla fine del secolo XIII, perchè la nuova gnoseologia, rappresentata dall'Aristotelismo, apriva le porte al trattamento degli enti in quanto nature e creature (25). Che se la differenza tra Agostino e Tommaso è nella noetica e non nella metafisica assiologico prammatica, si può concludere dicendo che la prima riguarda la scienza, la seconda riguarda la morale, la religione, la metafisica teologica positiva.

Ma è con la prima che è necessario intendersi: lumen naturale in naturalibus sufficit, per S. Tommaso così come per la scienza moderna.

Ma questo ne postula anche la neutralità metodica strettamente legata ad una conoscenza che sia descrittiva.

La scienza tuttavia, pur arrivando alla visione interiore e al concetto inteso in senso Aristotelico, è estranea alle nozioni di *verbo interiore* cui può giungere solo *l'intentio animi* quando si ponga nella sua limpida e pura spiritualità.

Il verbo interiore comprende la conoscenza dell'anima e delle cose eterne e fa tutt'uno con quel lumen non più naturale ma transnaturale, appellandosi al quale soltanto si potrà avere una norma nella discriminazione circa il valore o disvalore delle cose.

Renato LAZZARINI.

Università.

Cagliari.

---

(24) E'la tesi fondamentale dell'opera *L'intentionel selon la philosophie de Saint Thomas* di A. Hayen, già citata.

(25) Cf. una mia comunicazione al Congresso Italiano di Filosofia Agostiniana dal titolo «Significato attuale di una polemica del sec. XIII», nel vol. *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Tip. S. Nicola da Tolentino (Macerata), 1956 pagg. 390-403.

La filosofía del conocimiento en San Agustín

por Pedro Caba

Paisaje oceánico en San Agustín

Impresiona y escalofría la extensión, la profundidad —a veces nada más que sospechada— y el oleaje en el pensamiento de San Agustín. Su misma profundidad y extensión aumenta el oleaje de su pensamiento y sus contrastes, signo y expresión de su enorme riqueza y de su inagotable poder fertilizante, pues con el plancton y las algas abisales depositadas por el pensamiento agustiniano en sus riberas se han fertilizado y se están fertilizando innumerables cabezas teológicas y filosóficas. (En la Historia de la Filosofía sólo hay resueno vivo de media docena de filósofos, uno de los cuales es San Agustín.) El propio Agustín se mareó y anduvo en traspiés por los zarandeos a que le sometía su propia profundidad. En su obra repite, vacila, desdice, entenebrece, ideas antes expuestas con claridad, y se contradice, unas veces, a sabiendas, como en las *Retractaciones*, y, otras, sin advertirlo. Su filosofía es pensamiento vivo de hombre riquísimo, y por eso es más honda, y viva, y seminal, más apasionadamente humana y humanamente apasionada que ninguna otra. (Tan humana, que se nota su confinar con lo divino.) Por eso su pensamiento es todo oleaje de contrastes con centelleos de luces de lo divino. Es signo inconfundible de su riqueza. El filósofo que no tiene nada que rectificar es que no ha tenido en su vida mucho que decir. Ningún filósofo ha necesitado más buzos e intérpretes que San Agustín. Su genialidad hace que muchos pensamientos suyos no nos parezcan claros. Y los buzos que con denuedo heroico se han lanzado a sus profundidades, para salir no pocas veces casi sin respiración, se han encontrado cargados de riquezas que no siempre han sabido administrar y valorar después. Sólo un hombre de hoy, de la talla del propio Agustín y con mente agustiniana, nos podría dar el sondeo y la valoración de su pensamiento. Todos estamos volviendo a San Agustín, pero muchos quedan muy lejos de él. Husserl —que fué quien lanzó la consigna— jamás pudo entender nada

AVGVSTINVS, III (1958), 215-228.

sustantivo de su pensamiento. También dijo Husserl que había que volver a las cosas, y se quedó, sin cosas, en la «conciencia pura». El sexo profundo del pensamiento del filósofo está siempre mucho más allá de su propio pensamiento. El filósofo de raza, como el poeta de honduras, hablan un lenguaje que no saben de dónde les viene, y cuando quieren explicarlo, se trabucan.

La presencia de Dios como fundamento

Agustín, casi a ochocientos años de distancia de Aristóteles, el gran naturalista, el gran filósofo de la Naturaleza, representa la filosofía que vuelve al hombre. Y que del hombre parte, pero cargada ya de la presencia que el hombre refleja de lo divino. Al volver el pensamiento con profundidad al hombre, al hacer que el pensamiento recaiga sobre la fuente de luz que lo origina, se encuentra siempre a Dios. También Luis Lavelle ha sostenido que, al experimentarnos a nosotros mismos en el acto de conocer, no sólo nos experimentamos y conocemos como ser, a la vez que experimentamos el algo que conocemos, y el conocer mismo como algo, sino que todo lo que experimentamos viene como sumergido en algo universal y sin orillas, en que participan el sujeto que conoce, el objeto conocido y la acción del conocer mismo. El Ser es la presencia de Dios, y Dios es la «Presencia Total» manifestada en el Ser. Conocer, contemplar algo, es conocer y contemplar a Dios, pues en el Ser que es Dios todo participa. Esto es aproximadamente lo que afirma Lavelle.

Lo que Lavelle llama «Presence Totale» se parece a lo que Agustín llama «Verdad Eterna», cuyo resplandor hace que las cosas sean, que sean verdaderas, y que el hombre, iluminado por esa Verdad de que participa, pueda conocerlas. Por eso, empieza con una torsión del espíritu hacia sí mismo, en busca de la verdad, pues todo hombre que la busque —y todo hombre la busca por metafísica hambre de ella— ha de volverse a sí mismo, porque en el interior del hombre habita la verdad, no la verdad existencial de cada uno, sino la Verdad Eterna, cuyo resplandor nos llega en forma de Presencia de lo Divino en el hombre. En Lavelle, Dios no es más que el Ser en que estamos todas las criaturas sorbidas y absorbidas, y se llega a Él por generalización universal de lo que es común al hombre, a las cosas que el hombre conoce y al conocer mismo como acción. Por eso, en Lavelle, Dios es la vaguedad máxima del Ser, una Deitas, más que un Dios misterioso y personal. En cambio, Dios en Agustín es más que el Ser, lo que trasciende todo ser, lo que está más allá del hombre, en lo profundo y lo alto del hombre, pues, como él mismo ha dicho, la profundidad es lo alto de nuestra alma. Allí está Dios

y desde allí nos ilumina, pero sin mezclarse ni confundirse con nosotros ni absorbernos o diluírsenos. El Dios de Agustín es personal y nos inspira con su presencia y nos oye en la plegaria y en toda invocación hecha desde nuestra hondura auténtica. No es, pues, antropocentrismo, ni menos psicologismo vulgar de introspecciones someras, sino que su Metafísica empieza ya siendo una Teología; es un teocentrismo, al que se llega por antroposofía, por un saber profundo del hombre, por una meditación ahondada sobre sí mismo hasta encontrar el denominador común a todo hombre, que es la Presencia Divina, la Verdad Eterna, un resplandor de una Luz inapagable venida de todas las lejanías de la Eternidad.

La primera visión agustiniana no es un dato de lo real exterior, sino que se da en el hombre singular y con denuedo que se abisma, pues el alma está presente a sí misma. No es el hombre genérico. Y Agustín invita a todos a que hagan el ejercicio y la prueba de interiorización profunda para encontrarse de verdad cada uno a sí mismo, y como trasfondo, como horizonte presencial iluminante, Dios. También Sócrates se acerca al hombre, cuenta con el hombre y parte del hombre, y al hombre se vuelve siempre en su filosofar, pero el suyo es sólo el hombre-intelecto, el hombre genérico y como impersonal, sin honduras ni zozobras solitarias. No ahonda en el hombre porque ve en él sólo razón, y la razón es siempre superficial, roedora de cortezas. La razón es valiosísima para hilvanar lo que el hombre profundo halla por otros medios, no estrictamente racionales. Más que *racional*, el hombre es *inteligente*, pues la inteligencia es más que la razón. Para Sócrates, el hombre a fuerza de razonar es virtuoso y alcanza su máximo ser. Pero por ese camino Sócrates nunca llegó a Dios. Y a las verdades que llega son eso, virutas o esquirlas de la Verdad, verdades racionales a que todo el mundo llega automáticamente, corticalmente, sin poner en juego sus honduras. El hombre socrático es el hombre exterior, social, intelectual, no el hombre profundo y singularísimo, que desde sus profundidades habla con Dios. Todos los hombres razonando llegan *automáticamente*, sin esfuerzo, a las mismas verdades, pero verdades nada más que intelectuales. Y así, el esclavo del «Menón», sin saber matemáticas, llega por sí solo, disparado como un resorte, al teorema de Pitágoras. La antroposofía de Sócrates es un saber del hombre natural, o del hombre social sin soledad, que es como una variante del hombre natural. Agustín no busca en el hombre lo que en él hay de naturaleza, sino lo que en él hay de divino. Desde su primer momento, su filosofía apunta a la teología.

Agustín, pues, parte de Dios, de una experiencia fundamental de Dios, y no se pone a colocar premisas como escalones que le lleven a la demostración de su existencia, sino que halla a Dios en lo alto y en lo hondo de sí al empezar a pensar. Llega a Dios porque se le revela en lo hondo.

Agustín es el gran ejemplo de una filosofía que, para serlo, vuelve de la naturaleza y de la sociedad al hombre; y partiendo de él, y hallando en él a Dios, elabora y construye una Metafísica, una Teoría del Conocimiento, una Teología, una Filosofía de la Historia, y hasta una Cosmología. Desde Dios presente y revelado al hombre, y desde el hombre, de sí mismo como hombre, iluminado por la Presencia de Dios, Agustín filosofa. Pero por eso mismo, para entender la filosofía de San Agustín no basta leerle, sino que cada uno debe auscultarse, escucharse a sí mismo en su profundidad solitaria, que es el centro comunitario donde todos somos unos. La biografía de Agustín nos ejemplariza en doble acepción: *nos enseña* y *se nos enseña* o muestra cómo se construye una existencia humana auténtica hasta llegar a la santidad con su propio esfuerzo y con los materiales comunes a todos los humanos. Nos invita a entrar dentro de nosotros mismos, porque allí nos encontraremos, allí encontraremos el saber de los demás hombres y allí hablaremos a Dios. Porque «qui enim docet te intus est» (*Enar. in Ps.*, 139, 15) nos dice. Su conversión y su santidad de hombre hondísimo son sus mejores lecciones. Pero esas lecciones aprovechan sobre todo a quienes tienen denuedo y riqueza para ahondar en sí mismos. El poder de introversión, concentración y visión dentro de sí indica autenticidad en el hombre. El tonto, el decaído existencial, el hombre ávido, engolfado en el mundo exterior, no pueden, ni saben, ni quieren introvertirse, autocontemplarse, *re-conocerse*, organizarse existencialmente en torno a sí mismos, para luego llevar hasta los demás su perfume humano como tributo de primicias de las riquezas conquistadas. En lenguaje agustiniano, a todos los hombres la *extraversio* les lleva a la *diversio* y la *dispersio*, pudiendo llegar en algunos a la *perversio*. Sólo los hombres autoexigentes, con rigor de autenticidad, experimentan la *aversio* o disgusto —de sí mismo y de las cosas— que les facilita la *introversio*, y por medio de ésta, quizá, la unidad llena de sí, de paz, de serenidad y de concordia de la *conversio*. Convertirse es siempre lograr la unidad y la autenticidad existencial. La extraversión, la diversión y la dispersión nos *identifican*, nos hacen «id (em) énticos» a otros, como si fuéramos cosas. La introversión y la conversión nos *aut(o)entifican*, nos hacen cobrarnos a nosotros mismos y cobrar a Dios. Todo hombre necesita alguna conversión para salvarse. Encontrarse auténticamente a sí mismo es hallar la verdad y, por tanto, ver a Dios, hallando la unidad de sí. En su libro sobre la Religión verdadera dice que el hombre no es la verdad, pero la busca «por cierta tendencia afectiva mental para que el *hombre interior se unifique*» (*De vera rel.*, 39, 72: PL. 34, 138-154).

Fe y pensamiento en Agustín

En el centro, en lo hondo y en lo alto del hombre halla Agustín a Dios. Como Dios es la verdad que ilumina con su presencia al hombre, le es posible al hombre conocer gracias a esa iluminación, pues no es que haya verdad en el mundo porque hay cosas y personas verdaderas y veraces, sino que hay personas veraces y cosas verdaderas porque, platónicamente, hay Verdad. Y hay verdad porque hay Dios. El hombre para conocer necesita partir de la verdad y de Dios, que le iluminan. El hombre conoce por sí asistido por la verdad presencial de Dios. La verdad en el hombre interior es un trascenderse a sí mismo; la verdad es revelación de Dios al hombre. Para conocer bien, llevando la verdad a las cosas, basta lanzarse con denuedo y sinceridad dentro de sí. Horacio en una epístola (I, 2) pronuncia aquello de «atrévete a saber», y Agustín en su *De quantitate animae* recomienda a Evodio que no se haga demasiado esclavo de la autoridad de los hombres y que busque y halle por sí mismo.

Pero para eso hace falta, puesto que ha habido encuentro con Dios, la luz de la fe. Antes que la razón (y la «razón» para Agustín es muy otra cosa que para los filósofos desde Descartes acá; es *inteligencia, intelecto amoroso,* no *razón pura)* está la fe. Cien veces en sus libros trae a cita al profeta por antonomasia, a Isaías y su apotegma: «Cree y entenderás». Cree para poder empezar a entender y para entender mejor lo que estás sabiendo y conociendo. En sí mismo halla Agustín la primera y gran verdad. Luego, de la Escritura y su verdad revelada saca Agustín otras verdades primeras, porque también allí está Dios. Pensamiento y fe se implican no recíproca, sino unilateralmente, y con prioridad del pensar sobre el creer, pues «no todo el que piensa cree, ya que muchos piensan y no creen; pero todo el que cree, piensa; piensa creyendo y cree pensando» *(De praedest. Sanct.,* 5: PL. 44, 963). La fe es un don de Dios (título del capítulo donde Agustín expone estas cosas), y apoyándose en San Pablo, se opone a la afirmación de Pelagio —luego condenada por él en el capítulo siguiente al citado— de que la gracia divina depende de nuestros méritos personales, como si los méritos personales, cuando son de origen, no fueran dones gratuitos de Dios. «La gracia no sería gracia si le precediera algún mérito», dice en el capítulo 3. Pero sin negar que tras del acto inicial de creer acumalamos méritos que hacen posible el aumento de la gracia. La Fe es un buen pensamiento, y la capacidad de nuestros buenos pensamientos nos viene de Dios. Creer es, pues, pensar. Pero «¿quién no ve que primero es pensar que creer? Nadie, en efecto, cree si antes no piensa que se debe creer... Es preciso que todo lo que se cree se crea después de haberlo pensado. Creer es, pues, pensar con asentimiento de la voluntad *(Ibíd.).* «La Fe no es lo que se cree, sino

la actividad por la que se cree. El objeto es creído; por la fe se ve» *(De Trinitate*, XIV, 8, 11).

El pensamiento es, pues, antes que la fe y la acompaña, pero la fe es antes que el conocer y lo potencia. Hay un poco de confusión entre los intérpretes de Agustín cuando hablan de la razón, de la inteligencia, del conocer y del pensar, dándose por cierto que todo significa igual o cosas muy parecidas en el Santo. Y, sin embargo, me parece bastante claro que el pensar para él es antes que el creer, pero también que el creer está en el fondo de todo conocer. Todo el Sermón 126, donde se habla del Dios escondido a los sabios y discretos, pero patente a los niños, y donde se dice que hay quien «para encontrar a Dios estudia en los libros», cuando se le encuentra en las bellezas del libro de la creación, está traspasado de la noción de que la fe viva, y activa, y llameante late en el fondo del conocer y éste es posible por ella. Contemplar lo verdadero es asentir a la verdad por un acto de fe. Y en la importantísima carta 120 a Consencio expone aquellos actos de conocer en que es necesario lo racional previo para creerlos, y aquellos en que el conocer racional es posible gracias a la fe que le antecede. Pero en todo caso, «la fe purifica el corazón para que capte y soporte la luz de la gran razón». Y comenta profundamente el dicho de Isaías: «Nisi credideritis, non intelligetis». Pero termina Agustín el capítulo primero de la carta: «Permíteme hablar así para mover tu fe al amor de ese conocimiento al que conduce la razón verdadera, y para el cual el alma es preparada por la fe». Y en el número 8 del capítulo 2 completa: «Por lo tanto, no oiríamos predicar cosas verdaderas si la fe no revistiese de piedad nuestro corazón, antes que la razón crítica nos haga ver que son falsas esas ficciones que percibimos. La razón nos avisa desde fuera, mientras la verdad misma nos ilumina interiormente. La fe desempeña el papel que a ella le toca, y gracias a esa preparación, la razón subsiguiente encuentra algunas de las verdades que buscaba. Luego a la razón falsa hay que anteponerle, sin duda alguna, no sólo la razón verdadera que nos hace entender lo que creemos, sino también la fe misma que tenemos en lo que no entendemos. Mejor es creer lo que es verdadero, aunque todavía no lo veas, que pensar que ves lo verdadero cuando es falso. También la fe tiene sus ojos; por ellos ve, en cierto modo, que es verdadero lo que todavía no ve, y por ellos ve, con certidumbre, que todavía no ve lo que cree». Dos libros dedica Agustín a la cuestión de la fe: *De la fe en lo que no se ve* y *De la utilidad de creer*, pero la preocupación por el tema suena en muchas páginas de otros libros, epístolas y sermones. En suma: «Crede ut intelligas», o más detalladamente: «Noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas», que dice comentando el Evangelio de San Juan (29, 6). Pero el «intelligere» agustiniano no significa la «ratio disputationis» o razón crí-

tica, sino el entender con amor, el saber alcanzado por la razón guiada por la fe. Es leer y atar por dentro *(intus)*, y no por fuera, en el texto. Por eso dice Gilson en la *Introduction à l'étude de Saint Augustin* que la recompensa de la fe es precisamente la inteligencia (págs. 36-37).

CONOCER Y COMPRENDER

He aquí el principio radical del conocimiento de San Agustín acerca del conocer en el hombre: «No conoceríamos el mundo si no existiera; pero si Dios no lo conociera antes, no podría existir el mundo» *(De Civitate Dei*, IX-X, 3). ¿Resuenan en esta frase los «modelos» o «arquetipos» de Platón? Se dice ahí algo más hondo y complejo: que los hombres no podemos conocer sino lo que ya es; pero lo que es, lo es porque ya es conocido de Dios, que conoce las cosas antes de ser. El ser no es necesario a Dios para conocerlo. Esto quiere decir que el conocer divino no es precisamente igual al humano, ni apenas se parecen, pues que en cosas tan radicales difieren y aun se contraponen. No está la diferencia en que Dios conozca lo que no es, pues también el hombre por el recuerdo alcanza a conocer lo que ya no es, pero ha sido. Lo que Dios conoce, y por conocerlo Él toma la posibilidad de ser, pues el conocer divino es creador, es aquello que aun no tiene ser ni existencia. También el hombre profético, por la Gracia Divina, puede llegar a conocer lo porvenir, lo que aun no es; pero aparte que el profeta no conoce el futuro por sus facultades meramente humanas (por inducción o por deducción, como el científico), sino por influjo y disposición divinos, resulta que lo que el profeta conoce ya es, por lo menos, en la Mente Divina. En suma, lo que hay es porque Dios lo conoce. Lo que el hombre conoce, lo conoce porque es, siquiera en la Mente Divina. No es lo mismo ni parecido.

Pero lo que el hombre conoce porque ya es, ¿cómo lo conoce? No se nos ocurra decir que porque el ser se nos impone y nos obliga a conocerlo. Porque resulta que «las cosas no son, ni no son del todo», como dice en las *Confesiones.* Pero además, al distinguir los tres grados ontológicos: «esse, vivere, intelligere», parece dar a entender que lo ónticamente superior es lo que menos ser tiene, lo que tiene más «siendo» y lo que más exige y atrae, sin embargo, nuestro afán de conocer, pues es evidente que el ser que intelige —el hombre— nos atrae más para conocerlo que el ser que sólo vive o el que meramente es, sin vivir ni inteligir, como la roca o la nube. El conocer de Dios y del hombre pertenece al mundo del misterio. Porque «el conocer da un nuevo ser a las cosas» (Vid. P. V. Capánaga, tomo I de *Obras*, pág. 63). Pero de la tela del misterio está hecha la Presencia Divina en el hombre, su resplandor re-

velado en el interior del hombre, y la Verdad que está en ese interior. Porque Dios crea las cosas después de conocerlas, el hombre las conoce o puede conocer después de creadas. Dios al crear las criaturas deja en ellas un resplandor, un halo de belleza; y al fundar al hombre como criatura excepcional, le impregna de la aptitud iluminada e iluminante de conocer esas criaturas. El hombre puede conocer lo que ya hay, y tiene que conocerlo y no puede dejar de intentar conocerlo porque dentro de él habita la verdad, y el ser (y sus grados ontológicos) es verdadero, es decir, está iluminado de la Verdad. El hombre hace posible el conocer volviéndose dentro de sí mismo, pero no por afán de ponerse de espalda a lo real —que diríamos hoy—, sino para cargarse de los haces de luz de la Verdad, y con él a cuestas, salir a caminar por entre los vericuetos y senderos de las cosas. La Filosofía agustiniana es Antroposofía y Teología fundamentales. Por el hombre se llega a Dios más pronto. Por las cosas se llega más tarde; y si no fuera por el perfume de la Verdad con que a las cosas llegamos y el resplandor de Dios que en ellas hay, las cosas no serían *verdaderas* ni nos dejarían llegar a Dios. Los que abusan del propósito de llegar a Dios por el camino de las cosas —digo por mi cuenta—, no llegan a Dios como Persona, como Presencia Viva, sino a un concepto de Dios, a una Deitas abstracta y teoremática.

No se llega a la verdad sino por el conocer del hombre, de sí mismo, en primer lugar, y después, de los demás, a los que vamos por la caridad, por el amor paulino, que es también principio agustiniano. «Cuando se dice al alma «conócete a ti misma», al momento de oír a «ti misma», si lo entiende, ya se conoce, no por otra razón, sino porque está presente a sí misma. Y si no entiende lo que se le dice, no se conoce. Se le impone un precepto, y al comprenderlo, lo cumple» *(De Trinitate,* X, 9, 12). Y se llega a la verdad ahondando en sí mismo, porque la Verdad, que es Dios, está dentro del hombre, es decir, en lo alto: «Dentro de ella (del alma) está (Dios) en lo alto, espiritualmente excelso, sin esos intervalos espaciales de las cosas, que están más o menos altas según el punto vertical que ocupan. Si nos refiriésemos a esa clase de altura, los pájaros estarían más cerca de Dios. (Notemos la noción existencial del espacio que se insinúa ahí.) Dios está interior y espiritualmente alto» *(En. in Ps.,* 130, 12). Y en otra parte: «Aquí lo tienes; es la verdad misma. Abrázala si puedes; goza de ella y alégrate en el Señor y atenderá las ansias de tu corazón» *(De Lib. ar.,* II, 13, 35). Y en el capítulo 15 del mismo libro añade: «Si hay algo más excelente (que la verdad), este algo es precisamente Dios. Y si no lo hay, la verdad misma es Dios». Y también en un Sermón: «Vuelve a ti y refúgiate en tu Hacedor» (330, 3). Y en los *Soliloquios:* «Guiándome de Ti, regresará a mí y a Ti» (2, 6, 9).

Pero esa verdad, como dice el P. Capánaga, «no es escolástica, sino

vital; su escuela es la vida» *(Obras de B. A. C.*, I, pág. 271). Y en opinión del P. Ángel C. Vega: la verdad de Agustín «no es la fría luz de la escuela, escondida entre silogismos y distinciones que apenas la hacen amable... Es la verdad viviente, la verdad pura, la verdad íntima y efusiva» *(B. A. C.*, II, 126). Y así coincide con un gran agustinólogo, el Padre Boyer, para quien el centro de la filosofía de San Agustín es la verdad. Tan viva es esa verdad, que «su voz no calla nunca» *(En. in Ps.*, 52, 2). Porquc hay verdad, las cosas son verdaderas *(De Ver. Rel.*, 39, 73). Y porque la verdad es Dios y Dios se nos manifiesta por la verdad, ésta es comunión. «No puedes decir que es propia y exclusivamente tuya o mía o de cualquier otro hombre, sino que por modos maravillosos, a manera de luz secretísima y pública a la vez, se halla pronta y se ofrece en común a todos los que son capaces de ver las verdades inconmutables» *(De lib. arb.*, II, 12, 33). Todos los hombres pueden y deben participar en la verdad, que casi deja de ser verdad roída a solas sin compartir ni asimilar para ofrecer en caridad a otros.

Pero puntualicemos bien que la verdad no es encontrada para tomar posesión de ella una vez que ha sido plenamente conocida. No es nunca plenamente conocida, y por eso la inteligencia es un «encontrar para seguir buscando», como dice refiriéndose a la Trinidad (IX, 1, 1). Dios no es conocido de modo intelectual y pleno, sino que es entrevisto, recibida su luz deslumbrante, pero no conocido ni comprendido. Dios se *revela*, en la acepción que yo doy a esta palabra en mis libros, como algo que se abre y a la vez se encubre, que se deja ver, pero escondido. «A Dios se le piensa con más verdad que se le expresa, y Dios *es* con más verdad que se le piensa» *(De Trin.*, VII, 7: PL. 42, 939). De modo que se le piensa, se le entrevé, pero no se le conoce ni comprende. Es una revelación o iluminación presencial. Dios se nos revela en la verdad interior. No hay ontologismo en la exposición agustiniana. Dios se nos revela, pero no le vemos con la razón y presente como nos es; y teniendo nosotros consciencia de esa presencia, no le conocemos ni le comprendemos. En el Sermón 52 está hablando de la visión de Dios y dice: «Si lo comprendiste, no es Dios; lo que has podido abarcar es cosa bien ajena a Dios. Si, a tu ver, pudiste abarcarlo, te ha engañado tu imaginación. Si lo comprendes, no es Él; y si es Él, no lo comprendes». Dios se revela oculto; le buscamos para encontrarlo; le encontramos para buscarlo. La Verdad no es «aletheia», sino revelación, algo que se encubre y descubre; no es problema, sino misterio o sacramento.

Conocer y amor

Y por la iluminación presencial de Dios, el hombre puede conocer las cosas y los otros hombres. Hay una tendencia afectiva de la mente a conocer cosas, porque la mente está iluminada de Dios y porque las cosas tienen resplandor de lo divino. Conocer, más que *ver*, es un *mirar*. Y se mira con intencionalidad amorosa. El hombre, al sentir la revelación presencial de Dios, se siente inclinado a conocer a otros hombres, que ve también como templos iluminados, y a conocer cosas, en todas las cuales Dios también se revela. Y siente el hombre que su afán de conocer es amor, pero no amor a las cosas, lo cual sería concupiscencia, recaer en lo inferior (y en la filosofía agustiniana lo superior manda siempre lo inferior y no se entrega a ello), sino amor a quien en las cosas se revela, a Dios y a los hombres. Y porque en el hombre se entrevé más y mejor a Dios, conocer a hombres es más intenso y satisfactorio que conocer cosas; que antes se llega a Dios por el hombre que dando vueltas por las cosas de la Naturaleza y por la naturaleza de las cosas. El hombre ante el hombre se siente doblemente iluminado: por la luz presencial que cada uno lleva y por la que recibe del hombre a quien está conociendo; pero, sobre todo, conociendo con amor, es decir, adentrándose en él. Cuanto más se ama, más y mejor se conoce, y «cuanto más se conoce, más se ama» *(De spir. et litt.*, 55), puesto que ya el conocer es un modo de amor, de peso o de gravitación hacia los hombres y las cosas. Por eso ha podido decir Peter Wust que lo decisivo en el conocer agustiniano es el amor. Es que amando llegamos más pronto a Dios. Si la verdad es Dios y si las cosas son verdaderas gracias a la verdad y ésta es misterio o sacramento y es comunión porque la verdad es colectiva y hay que comulgarla, a la verdad se llega antes por amor, lo mismo que a Dios. «Non intratur in veritatem nisi per caritatem» *(Contra Faustum*, 33, 18: PL. 42, 507). Por los hombres y las cosas, a Dios. Por amor a Dios y a los hombres llegamos a la verdad como algo vivo y palpitante que ha hecho nido en nuestro corazón. Llegando a la verdad esencial del hombre, llegamos a Dios: «Ubi inveni veritatem inveni Deum». Y por iluminación de la verdad llegamos a conocer cosas. No es, pues, que desde las cosas, subiendo una escala de analogías, lleguemos a Dios, sino al revés, que desde Dios, desde nuestra iluminación de Dios y con el concurso amoroso, caritativo y presencial de los hombres, llegamos a las cosas. El hombre de riqueza interior es el que más sabe, porque más ama. Cuanto menos se ama, menos aptitud para la verdadera sabiduría y más perezosamente se hace el camino del existir humano.

Lo que dice Agustín no es lo que dice Scheler, aunque se parezca. No dice Agustín que el amor es o se hace conocimiento, ni que haya amor a

las cosas por sí mismas (y si no hay amor a las cosas, ¿cómo habrían de ser conocidas?). Agustín dice que no se ama sino lo que ya se conoce, pero que el amor estimula y acrecienta el conocer. «Diligat cognita et cognoscenda desideret.» Amemos lo conocido y, conociendo, amemos. Hay una ternura o blanda disposición para conocer lo que aun no se conoce —estado inspirado—, como hay una ternura o disposición para amar lo que aun no se ama. Aquella disposición para conocer es amorosa y esta disposición para amar es conocitiva. La sola razón pura conoce poco y mal sin el recalentamiento y la iluminación amorosa. La misión de la razón no es conocer, sino razonar. En cambio, el amor incendia incluso la razón misma y la vuelve inteligencia, que ya es intelecto de amor, que ya conoce amorosamente. «Da amantem et sentit quod dico»... «Ama et fac quod vis.» Lo que alcanzan a conocer el poeta, el místico o el santo, no llegan a conocerlo por la razón fría el científico y el filósofo. Por eso el amor da sabiduría, no un saber, sino un sabor, un gusto, un paladeo de los hombres y las cosas, y sobre todo, un sabor de Dios presente en los hombres y en las cosas. Y porque el conocer es sabor, la verdad alimenta. «Cibus est veritas.» Y el gran alimento del espíritu siempre se da en Cena, es decir, en comida colectiva, en comunión. La verdad es banquete espiritual, poniendo el acento primero en lo que tiene de espiritual, y luego, en lo que tiene de banquete; es ágape, cena de amor. Si los hombres no se aman y aman a Dios, la verdad no florecerá entre ellos. No es que haya amor y conocimiento porque haya un verbo mental («verbum mentis»), sino que hay una palabra, un verbo entre los hombres que les agrupa porque el amor, la caridad, les lleva a unirse, comunicarse y expresarse, floreciendo así la palabra que se hace carne. Hablar, como conocer, es comunicarse iluminadamente por el amor de Dios. En el mundo interpersonal y colectivo, la verdad se comulga. Dios se nos da en presencia, y nuestra presencia participada nos da virtud o fuerza para *presentar* las cosas y conocerlas. Dios no necesita la presentación de las cosas para conocerlas, pues las conoce antes de ser. Nosotros para conocerlas tenemos que *presentarlas* y *re-presentarlas*. Los objetos sensibles se ofrecen y dan, son *datos*. Pero la sensación no basta para conocer; es preciso que la sensación despierte la percepción. Percibir no es algo pasivo, como la sensación, sino algo activo, operante desde dentro de sí, desde donde late la verdad. En *De quantitate animae* y en *De Trinitate* y en otras partes, Agustín admite las especies sensibles impresas, pero activadas por el hombre interior. Y como dice San Buenaventura: «En todo lo que el hombre conoce o siente, se halla Dios íntimamente escondido» *(De reductione artium ad theologiam,* núm. 26).

Saber, enseñar, aprender

Dios es nuestro maestro, pero sugiere lo que enseña, lo revela, es decir, lo deja entrever, sin darlo ya visto y conocido. En el capítulo 14 de las *Retractaciones* (que no siempre son rectificaciones de ideas, sino revisiones de juicios y valoraciones) revisa y aclara algo expuesto en su librito *De utilitate credendi* y dice: «Decimos que sabemos sólo aquello que llegamos a comprender mediante ejercicio correcto de nuestro espíritu. Pero en nuestro lenguaje corriente, al que también se acomoda la Escritura, no hay dificultad en decir que sabemos, no sólo lo que percibimos por los sentidos corporales, sino también lo que creemos a testigos fidedignos, a pesar de la gran diferencia que hay entre los dos modos de saber». Según esto, en el saber entra también el creer. También el saber, como el conocer, viene de Dios. En el tratadito *De Magistro* expone a su hijo Adeodato su teoría del saber, del enseñar y el aprender. Los maestros no nos dan ni transmiten su saber, sino los datos, las noticias, los signos, los vocablos, para provocar en nosotros la iluminación interior que da la aptitud del aprender y el saber. De los maestros no aprendemos nada («nusquam discere»), nos suscitan lo que ya estaba en nosotros como aptitud o semilla. Pero esto no es la reminiscencia o saber dormido de Platón, sino que en Agustín de las cosas nos vienen los datos o imágenes, que la imaginación archiva y recoge para la memoria. Pero ni la imaginación ni la memoria podrían reproducir y aprender si no hubiera iluminación del que escucha y aprende. Hay un Maestro superior a todos los maestros que enseña las mismas cosas a todos los hombres, pero según una aptitud, una inspiración personal, una intensidad de saber proporcionada a cada uno. «No es la visión de Dios en Malebranche, sino la visión a través de Dios» —como dice Papini— «in una schola communem magistrum in coelis habemus». El Maestro es Cristo, y si muchos no aprenden de su sabiduría es porque son negados y aun renegados. «Cristo no responde sino en adecuación a la buena o mala voluntad del que pregunta» (Papini). Enseñar es enseñar a Dios, para Agustín. Aprender es ser dócil a la presencia de Dios que nos invita.

He tenido que correr y apretar las palabras para ajustarme a la extensión. Hubiera querido decir cómo desde el hombre Agustín justifica su Metafísica del Ser, del Modo, del Orden, de la Unidad y de la Armonía y la Belleza. No he tenido espacio bastante. Queda dicho esto: En Agustín la filosofía vuelve al hombre.

Pedro CABA.

Madrid.

La connaissance d'autrui chez Plotin et chez saint Augustin [1]

par Jean Pépin

On trouve, chez Plotin et chez S. Augustin, deux conceptions (entre autres) dont la ressemblance est assez frappante: c'est, chez Plotin, la théorie de la relation des âmes particulières à l'Ame universelle, et, chez S. Augustin, la théorie du Maître intérieur. Ces pages se proposent de rechercher dans celle-là des antécédents à celle-ci.

Pour effectuer cette recherche, on avait le choix entre deux méthodes: l'une descriptive, par le dehors, se bornant à confronter telles quelles les deux théories; l'autre génétique, par le dedans, s'attachant à découvrir d'abord à quels problèmes elles répondent dans l'esprit de leurs auteurs.

Cette dernière méthode a paru préférable. En effet, il apparaît que ces théories constituent, chez Plotin et chez Augustin, des solutions diverses du même problème: c'est le problème de la possibilité d'un accord entre les esprits, ou encore «de la communication des consciences».

D'où les divisions de ce travail: une première partie tentera une brève formulation du problème en termes contemporains, indépendamment de toute référence à Plotin et à S. Augustin; il sera alors plus facile de rechercher, dans une deuxième partie, comment ces deux penseurs, eux, l'ont posé, et, dans une troisième, comment ils l'ont résolu; enfin, une quatrième partie esquissera une confrontation de ces deux solutions, avec un essai d'ouverture sur l'une et l'autre spiritualités.

I

L'analyse réflexive de la notion de sujet —comme d'ailleurs l'introspection psychologique— y révèle la présence simultanée de deux pôles antinomiques: les consciences sont, d'une part, impénétrables, insulaires, monadiques, et, d'autre part, communicantes, osmotiques, accordées. Aussi bien, cette impénétrabilité comporte bien des degrés, et cette communicabilité revêt un grand nombre de modalités. D'un côté, l'insularité de la conscience est susceptible de plusieurs extensions, selon qu'elle est assumée par le moi empirique du psychologue, par le moi transcendental de Kant et de la phénoménologie, ou par le moi absolu de Fichte. D'un autre côté, la communication des consciences se présente sous divers aspects: elle devient «communication» au sens strict, «collaboration», «concert», «communion», selon que la «valeur cardinale» échangée est logique, morale, es-

(1) Le texte et la traduction des *Ennéades* sont cités d'après l'éd. Bréhier, Paris, *Les Belles Lettres*, 1924-1938. Le texte d'Augustin, pour plus de commodité, est uniformément celui de la *Patrologie latine* (PL) de Migne, tomes XXXII-XLVII; sauf cependant pour les *Confessions*, citées, selon l'usage, d'après l'éd. Labriolle, t. I et II, Paris, *Les Belles Lettres*, 4ème éd., 1947.

AVGVSTINVS, III (1958), 227-245.

thétique, religieuse (2); ou encore, suivant sa tonalité affective, elle se divise en guerre, tolérance, amitié (3).

Cette bipolarité de la notions de sujet se diffracte dans la conscience morbide, par l'atrophie de la communicabilité et l'hypertrophie de l'insularité (schizophrénie), ou l'inverse (cyclothymie). Mais, dans la conscience normale, les deux pôles sont indissolubles, bien qu'exclusifs l'un de l'autre. Certains penseurs se bornent à enregistrer la dualité, sans en privilégier aucun des termes, ni se soucier de leur cohérence logique (4). Mais d'autres mettent l'accent sur l'un ou l'autre. L'accent est mis sur l'impénétrabilité par les philosophies de la subjectivité (Descartes) et les monadologies (Leibniz). Il est mis sur la communicabilité par les philosophes de la totalité (théorie romantique de l'amour comme échange des personalités), par les sociologismes (notion du «sujet collectif»), par certaines philosophies existentielles (5).

Seulement, à privilégier ainsi l'un des pôles, on n'aboutit pas à éliminer l'autre; on ne fait que le transformer en problème, à résoudre, ou en valeur, à conquérir. Les philosophies de la subjectivité et les monadologies, parties de l'insularité des consciences, se heurtent à la difficulté que constitue leur indéniable communication; Descartes, au sortir du *Cogito*, n'échappe pas au problème de l'existence des autres hommes (6), et le résout par le détour de la véracité divine; pareillement, la monadologie n'a pas exorcisé l'interpénétration des monades, et c'est pour l'expliquer que Leibniz inaugure l'«harmonie préétablie». Quant aux philosophies existentielles, parties de la communicabilité de sujet, c'est le problème inverse, celui de son inévitable intimité, qui les arrête; seulement, il apparaît moins comme une difficulté théorique à résoudre que comme une authenticité à retrouver; c'est le même philosophe qui écrit: «J'ai besoin d'autrui pour saisir à plein toutes les structures de mon être, le Pour-soi renvoie au Pour-autrui (7), et qui identifie les Autres à l'enfer (8).

Bref, la bipolarité est à la fois impossible et nécessaire; quelque pôle qu'on accentue, on n'échappe pas à l'autre. Ou bien l'on part de la communicabilité des sujets comme d'un fait, et c'est leur impénétrabilité qui est

---

(2) Le Senne, *Introd. à la philosophie*, 412 sq.

(3) Le Senne, cité par Berger, *Recherches sur les conditions de la connaissance*, 145.

(4) Par exemple, Husserl, qui affirme simultanément le monadisme et la pluralité communicante des sujets transcendentaux. Cfr. Berger, *o. c.*, appendice V, *La communication des consciences dans la phénoménologie de Husserl.*

(5) Ainsi Heidegger: l'analyse ne doit pas partir d'une «conscience pure» allégée de sa relation à autrui, ni même du «Dasein», mais du «Mitdasein», dans un «Mitwelt»; le «Dasein» est fondamentalement «Mitsein». De là sa critique de la sympathie (Einfühlung) conçue comme fondement explicatif de la connaissance de l'autre, alors qu'elle n'est elle-même qu'une conséquence épiphénoménale du «Mitsein» (cfr. Waelhens, *La Philosophie de Martin Heidegger*, 71). Bien plus, le sujet de l'existence quotidienne n'est pas le moi, même ouvert à l'autre, mais un sujet neutre, impersonnel, le «Man», qui viole le secret des personnalités et retire à chacun le sentiment de sa responsabilité. On ne saurait mettre accent plus décisif sur la communicabilité originelle des consciences.

(6) L'existence des autres hommes pourrait être une illusion: «... et cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux qui pourraient couvrir des machines artificielles qui ne remueraient que par ressort?» (2ème *M.*, 10); l'idée d'un autre homme pourrait être «factice» et sans «réalité objective»: «pour ce qui regarde les idées qui me représentent d'autres hommes..., je conçois facilement qu'elles peuvent être formées par le mélange et la composition des autres idées que j'ai des choses corporelles et de Dieu, encore que hors de moi il n'y eût point d'autres hommes dans le monde» (3ème *M.*, 13). Donc Descartes lui-même, en dépit (ou à cause) de l'insularité du «Cogito», n'échappe pas au problème de l'Autre.

(7) Sartre, *L'Etre et le néant*, 277.

(8) De même Heidegger: le «Man» interpersonnel, que l'on a vu s'imposer d'emblée à l'analyse, n'est en réalité que le sujet de l'existence inauthentique. Le moi véritable, celui de l'existence authentique, doit être conquis; le «Dasein» y arrivera par l'aveu de sa culpabilité, qui le contraint au déploiement de toutes ses possibilités, par l'angoisse et par le silence; mais les retours offensifs du «Man» font de l'authenticité une conquête très précaire.

à expliquer comme problème (ou mieux, à conquérir comme valeur); ce serait le problème (ou mieux la recherche) de la consistance de la personnalité. Ou bien l'on part comme d'un fait de l'impénétrabilité des sujets, et c'est leur communicabilité qui fait problème; c'est proprement le problème de la communication des consciences: comment peut-il y avoir communication entre des sujets qu'on sait par ailleurs impénétrables?

Plotin et Augustin se sont trouvés tous deux en face de ce dernier problème: ils l'ont formulé et résolu.

II

Plotin a eu un sentiment aigu de la dualité de la notion d'âme, simultanément close sur elle-même et ouverte sur les autres âmes. Il sait l'impénétrabilité des âmes. D'abord les âmes sont diverses: «Il est absurde que mon âme et celle d'un autre individu quelconque soient une seule âme. Il faudrait, quand j'éprouve une sensation, que cet individu l'éprouvât aussi, qu'il fût bon quand je suis bon, qu'il désirât quand je désire, et en général que nous eussions les mêmes impressions l'un que l'autre» (9).

Or, chez Plotin, la dissemblance des âmes est synonyme de leur impénétrabilité, en vertu du principe que seul le semblable connaît le semblable, que toute connaissance est assimilation du connaissant au connu: «Toute la partie par laquelle l'âme connaît ne fait plus qu'un avec l'objet connu. Et cela doit être pris tout à fait au sérieux; s'il y avait dualité, le sujet serait différent de l'objet, et ils seraient en quelque sorte juxtaposés» (10).

D'ailleurs, l'impénétrabilité de notre âme est attestée par la résistance qu'elle offre aux suggestions des autres âmes et aux impératifs de l'Ame universelle. «Etant dans l'Univers, nous avons, disions-nous, quelque chose de l'âme de l'univers; nous admettons bien aussi l'influence du mouvement circulaire du ciel; mais nous opposons à ces influences une autre âme; ce qui montre surtout qu'elle est autre, c'est qu'elle résiste» (11).

Enfin, cette impénétrabilité des âmes est non seulement un fait, mais une exigence morale, presque un postulat de la raison pratique; elle est requise pour sauvegarder la responsabilité individuelle: si notre âme n'est que le reflet des autres âmes, «alors nous ne sommes plus nous-mêmes, et aucune action n'est notre action; ce n'est pas nous qui réfléchissons, mais nos volontés sont les pensées d'un autre être; ce n'est pas nous qui agissons, de même que, dans le corps, ce ne sont pas les pieds qui frappent, mais c'est nous qui frappons avec nos pieds. Pourtant, il faut que chacun soit lui-même, que nos pensées et nos actions soient nôtres, que nos actions bonnes et mauvaises viennent de nous» (12).

Pourtant, si l'impénétrabilité des âmes est un fait, leur communication en est un autre. Le premier indice de cette communication des âmes apparaît dans leur harmonie: «... les âmes sont en harmonie (σύμφωνοι) les unes avec les autres...; cette harmonie consiste en ce qu'elles forment une unité, fussent-elles contraires les unes aux autres» (13). L'harmonie des âmes

(9) *Enn.*, IV, 9, 1, trad. Brénier. Sur cette pluralité diversifiée des âmes, voir encore IV, 3, 6; IV, 3, 8 (origine des différences entre les âmes); IV, 9, 3.

(10) III, 8, 6. De même IV, 6, 3: γινώσκει γαρ (ἡ ψυχὴ) τῷ αὐτά (τὰ νοητὰ) πως εἶναι.

(11) IV, 3, 7. Notre âme est aussi autonome par rapport aux autres âmes et à celle de l'univers que l'âme de l'enfant par rapport à celle de la mère dans le sein de laquelle il est encore *(Ibid.)*.

(12) III, 1, 4. Plotin vise ici la théorie stoïcienne de l'Εἱμαρμένη, où il dénonce la tentation et le danger d'un quiétisme de l'irresponsabilité. Il en avait montré plus haut les conséquences néfastes pour la liaison causale des événements, donc pour la possibilité même de la science: «... si, dans l'univers, l'agent et le patient ne font qu'un, si un être ne vient pas d'un être différent selon un lien causal..., il n'est pas vrai que tout événement ait une cause, puisque tous les êtres ne feront qu'un» *(Ibid.)*.

(13) III, 3, 1.

est comparée par Plotin à la parfaite correspondance des protagonistes d'un drame, au concert des cordes d'une lyre ou des éléments d'une flûte de Pan (14). Elle n'est d'ailleurs que le reflet de l'harmonie qui relie les parties d'une même âme vertueuse (15).

Mais cette harmonie n'est pas une architecture composée d'éléments impénétrables les uns aux autres. Les âmes entre lesquelles elle règne la ressentent du dedans dans un courant de sympathie: «Mais un autre développement nous dit aussi tout au contraire que nous sommes en sympathie mutuelle; un spectacle nous donne en commun souffrance et joie, et que nous subissons naturellement l'attrait de l'amitié; et l'amitié vient bien de l'unité des âmes» (16).

Mais il faut un instrument à cette communication sympathique des âmes: le langage (φωνή) en est un; l'intuition (σύνεσις) dans le monde intelligible, lui est bien supérieure; mais, dans le monde sensible, il a seul cours. Cependant Plotin réserve une place ici-bas à la communication par le regard (δι᾽ὀμμάτων) (17).

D'ailleurs, cette communication entre les âmes n'est qu'un cas particulier du grand courant de sympathie cosmique, que Plotin emprunte aux Stoïciens: «Cet univers est donc un tout sympathique (πᾶν συμπαθές) à lui-même; les parties les plus éloignées y sont proches... à cause de la tendance à la sympathie qui existe entre toutes les parties d'un animal unique» (18). Plus loin, l'Univers est comparé à un ensemble de choreutes associés pour une même danse, à l'harmonie des mouvements d'un danseur (19), à «la corde tendue d'une lyre, où la vibration venue du bas se propage jusqu'en haut» (20).

L'impénétrabilité des âmes et leur communication apparaissent donc à Plotin comme toutes deux impossibles et toutes deux indispensables: «S'il n'y avait qu'une âme, comment y aurait-il des âmes raisonnables et d'autres sans raison, des âmes dans les animaux et d'autres dans les plantes? Et pourtant, encore une fois, si nous n'admettons pas cette thèse, il n'y aura pas d'unité dans l'univers, et on ne découvrira plus de principe unique pour les âmes» (21). L'antinomie pose le problème.

* * *

On trouve chez S. Augustin le même sentiment de la dualité de l'âme, à la fois fermée sur elle-même et ouverte à l'alterité. Il s'attache d'abord à en montrer l'isolement. Sans doute, à première vue, les sujets pensants semblent-ils exercer entre eux des échanges, comme le montre le fait de l'enseignement. En réalité, ces échanges didactiques sont illusoires.

En effet, on observera d'abord que les pensées ne peuvent se communi-

(14) III, 2, 17. Plotin s'évertue à concilier l'existence du mal avec l'affirmation d'une πρόνοια: le mal tient sa place dans l'harmonie de l'Univers comme un rôle médiocre sur la scène, ou comme un son «léger et faible» dans un morceau de flûte. L'explication sera reprise par Leibniz.

(15) III, 6, 2. Pour Plotin aussi, la cité n'est qu'une image agrandie de l'âme. On reconnaît le thème platonicien de *Rep.*, II, 369 a.

(16) IV, 9, 3. Comme preuves de l'existence de cette sympathie entre les âmes, Plotin donne encore les incantations et les charmes magiques qui nous font communiquer à de longues distances *(Ibid.)*.

(17) IV, 3, 18.

(18) IV, 4, 32.

(19) IV, 4, 33.

(20) IV, 4, 41. C'est par cette sympathie cosmique, et singulièrement par la corrélation entre la vie des astres et les vies humaines, que Plotin explique que «les choses célestes produisent ou amorcent les événements» (IV, 4, 33), et que les voeux adressés aux astres soient exaucés, bien que les astres ne les entendent pas (IV, 4, 40-41).

(21) IV, 9, 1.

quer que par l'intermédiaire des sens, spécialement par les *opera quae videntur* et les *verba quae audiuntur* (22). Ces échanges rationnels par médiation graphique ou sonore constituent le langage, solidaire de l'emploi de signes.

Mais le langage ne présente, dans la communication, ni la totale extension, ni la pleine efficacité que l'on croit. D'abord, bien des enseignements se transmettent sans signes (23), et donc sans langage, par la présentation même d'une chose signifiée; ainsi celui de la marche (24), ou celui de l'art de l'oiseleur (25). A condition toutefois que le maître ne soit pas en train de pratiquer, au moment même où on l'interroge, l'art à enseigner (26); à condition aussi que le disciple ait l'intelligence d'inférer du spectacle forcément partiel la totatité de l'art qu'il veut apprendre (27).

De plus, même lorsqu'il est employé, le langage est sans efficacité pour la communication. D'une part, il constitue, sans paradoxe, un instrument d'équivoque, de fausseté et d'incompréhension. La même formule, d'un esprit à l'autre, change de valeur de vérité: je peux acquiescer avec raison à une doctrine qui m'est présentée comme fausse (28), ou de sens: des interlocuteurs prennent un même mot dans des sens différents (29). Le langage ne correspond pas à la pensée de celui qui parle: répétition distraite d'un texte su par coeur, lapsus, ou encore mensonge (30). Il arrive même qu'un des interlocuteurs, entendant mal, donne un sens à un mot non prononcé (31).

D'autre part, même en supposant, chez le maître, l'adéquation du langage et de la pensée, et chez le disciple la parfaite perception du discours le langage s'avère incapable d'assurer une communication. Rien ne pénètre par lui dans l'esprit du disciple qui n'y soit déjà présent. En effet, le signe ne peut être considéré comme un véhicule automatique et inconditionnel de la pensée. Il requiert, pour être efficace, dans l'esprit de qui le perçoit, la préexistence d'une double information. En premier lieu, le disciple doit savoir que le signe, au delà de sa phénoménalité immédiate, est porteur d'une certaine intentionnalité, qu'il revêt une valeur symbolique, qu'il est signe de quelque chose. Or cette connaissance, requise pour l'usage du signe, ne peut en découler (32). En second lieu, le seul prix du signe est dans sa signification (33); or, en percevant le signe, ou bien l'on en ignore la signification, et alors il ne peut rien révéler, puisqu'il ne peut, à lui

(22) *De ord.*, II, 11, 32, PL, 32, 1010; cfr. *Ibid.*, II, 12, 35, PL, 1012: ... *ut quoniam sentire animos suos non poterant, ad eos sibi copulandos sensu quasi interprete uterentur.*

(23) *De mag.*, 3, 6, PL, 32, 1198: ... *ex qua etiam mihi millia rerum jam occurunt, quae ipsae per se valeant, non per signa monstrari, ut edere, bibere, sedere, stare, clamare, et innumerabilia caetera.*

(24) *Ibid.*

(25) *Ibid.*, 10, 32, PL, 1213.

(26) *Ibid.*, 3, 6, PL, 1198: *Fateor rem non posse nos monstrare sine signo, si cum id agimus interrogemur.*

(27) *Ibid.*, 10, 32, PL, 1213-1214.

(28) *Ibid.*, 13, 41, PL, 1218: «Un Épicurien, persuadé que l'âme est mortelle, expose l'argumentation de ses adversaires en faveur de l'immortalité; ses auditeurs peuvent donc, en écoutant ce matérialiste, être convaincus que l'âme est immortelle».

(29) *Ibid.*, 13, 43, PL, 1218-1219: «Deux adversaires attribuent à une même formule des significations très éloignées; soit la proposition *ab aliquibus belluis hominem virtute superari;* l'un entend «par la force» et l'accepte, l'autre «par la vertu» et la combat.

(30) *Ibid.*, 13, 42, PL, 1218.

(31) *Ibid.*, 13, 44, PL, 1219.

(32) *De Trinit.*, X, 1, 2, PL, 42, 972-973: *Si enim tantummodo esse istam vocem nosset, eamque alicujus rei signum esse non nosset, nihil jam quaereret, sensibili re, quantum poterat, sentiendo percepta. Quia vero non solum esse vocem, sed et signum esse jam novit, perfecte id nosse vult.*

(33) *De mag.*, 9, 27, PL, 32, 1211: *Das enim cognitionem rerum quam signa rerum esse chariorem.*

seul, la donner; ou bien l'on en connaît déjà la signification, et il n'a plus rien à révéler: *Cum enim mihi signum datur, si nescientem me invenit cujus rei signum sit, docere me nihil potest; si vero scientem, quid disco per signum?* (34).

Cette vanité du langage, qui ne cesse d'être inefficace que pour devenir inutile, apparaît dans la transmission de la connaissance sensible, qui ne s'opère pas par le signe, mais par la rencontre directe de l'objet lui-même, *non significatu, sed aspectu* (35), ou, si l'objet sensible est absent (dans l'espace ou dans le temps), par l'appel aux images emmagasinées dans la mémoire du disciple (36). Il n'en va pas autrement de la transmission des idées (37). Hors le recours à la perception directe ou l'évocation des contenus de conscience préexistant chez le disciple, il ne saurait être pour celui-ci question de *scire*, de *discere*, ou de *cernere*, mais seulement de *credere* (38). Il reste pourtant un genre de connaissance dont l'acquisition semble résister à cette disqualification du langage: la connaissance historique des évènements passés, qui ne saurait faire l'objet d'aucune présentation concrète ni préexister dans l'esprit du disciple. En réalité, le langage s'y révèle également incapable de transmettre un enseignement scientifique inédit: outre que je ne saurais prétendre à la science d'un évènement qui m'est raconté, mais seulement à la foi, je ne recevrai d'enseignement historique que si je connais déjà la signification des mots dont on use (39).

En résumé, trois éventualités décrivent la situation intellectuelle du disciple par rapport à l'enseignement du maître, selon qu'il en ignore la vérité —qu'il en sait la fausseté—, qu'il en sait la vérité; sa réaction est respectivement: la foi, l'opinion ou le doute, le rejet, l'accord. Dans la première hypothèse, le langage réalise un apport chez le disciple, mais en dehors du *scire;* les deux autres sont bien de l'ordre du *scire*, mais le maître n'y ajoute rien à l'esprit du disciple. Il n'y a donc pas d'enseignement, ni en général de communication entre les âmes: *Nusquam igitur discere* (40). C'est l'hétérogénéité pure, et la totale impénétrabilité: ... *tot sunt mentes hominum quot homines sunt, unde nec ego de tua mente aliquid cerno, nec tu de mea...* (41). Nous ne connaissons proprement que nous-même, et n'arrivons à la notion d'autrui que par conjecture, en étendant hors de nous la liaison que nous observons en nous entre notre *anima* et nos *motus corporis;* notre connaissance d'autrui n'est qu'une proyection incertaine de notre propre structure —objet de *credulitas* et de *fides*, mais non de *noti-*

---

(34) *Ibid.*, 10, 33, PL, 1214; cfr. 11, 36, PL, 1215: *Verissima quippe ratio est et verissime dicitur, cum verba proferuntur, aut scire nos quid significent, aut nescire: si scimus, commemorari potius quam discere; si autem nescimus, ne commemorari quidem, sed fortasse ad quaerendum admoneri.*

(35) *Ibid.*, 10, 33, PL, 1214.

(36) *Ibid.*, 12, PL, 1216-1217; cfr. 10, 33-35, PL, 1214-1215: «Soit à faire comprendre à qui l'ignore ce que sont les *saraballae* des trois jeunes hommes restées intactes dans la fournaise *(Dan.*, III, 94); on ne pourra le faire qu'en montrant cette coiffure (la présentation de la chose signifiée est alors effectivement substituée au signe), ou en la décrivant à partir d'éléments préexistant dans la mémoire de l'élève; d'un côté comme de l'autre, le langage ne véhicule strictement rien».

(37) *Ibid.*, 12, 40, PL, 1217: «L'idée ne pénètre pas dans l'esprit du disciple; en réalité, elle y était déjà présente, mais d'une existence virtuelle et latente; l'interrogation ou la leçon du maître ne fait qu'éveiller ce souvenir à la conscience claire; chacun peut, avant que je ne parle, exposer ce que je vais lui dire. C'est le thème platonicien du *Ménon*, 82 a sq.».

(38) *Ibid.*, 12, 39, PL, 1217; 13, 41, PL, 1218.

(39) *Ibid.*, 11, 37, PL, 1215-1216.

(40) *Ibid.*, 12, 40, PL, 1217: *omnia... quae loquimur, aut ignorare auditorem utrum vera sint, aut falsa esse non ignorare. aut scire vera esse. Horum trium in primo aut credere, aut opinari, aut dubitare; in secundo, adversari atque renuere; in tertio attestari: nusquam igitur discere.*

(41) *De lib. arb.*, II, 9, 27, PL, 32, 1255.

tia (42)—, plus malaisée assurément, moins immédiate et moins certaine que la connaissance même de Dieu (43).

Pourtant, une double constatation montre qu'il n'en est rien, et témoigne d'une communication des consciences: c'est, sur le plan affectif, le témoignage de l'amitié, qui dissout le cloisonnement des âmes dans une familiarité unifiante (44). Puis, sur le plan rationnel, la présence d'idées identiques chez la totalité des sujets pensants. Cette universelle valeur de vérité apparaît dans deux ordres d'idées. D'abord dans les propositions mathématiques: *Dic mihi utrum inveniatur aliquid quod omnes ratiocinantes... communiter videant, cum illud... nec in usum eorum quibus praesto est commutetur...? Multa esse video; e quibus unum commemorari satis est, quod ratio et veritas numeri omnibus ratiocinantibus praesto est...: cum tamen ipsa aequaliter omnibus se praebeat valentibus eam capere...* (45). Puis dans les lois morales: ... *volo jam dicas mihi, utrum etiam sapientiam, sicut numeri rationem atque veritatem omnibus ratiocinantibus communem se praebere arbitreris; ... tam sunt verae atque incommutabiles regulae sapientiae, de quibus... omnibus qui haec intueri valent, communes ad contemplandum adesse concedis* (46).

* * *

Chez S. Augustin comme chez Plotin, l'antinomie entre l'impénétrabilité des âmes et leur communicabilité, exclusives l'une de l'autre et pourtant l'une et l'autre nécessaires, fait donc problème. Quelle solution y ont-ils apportée?

III

Plotin tient la difficulté pour insoluble au niveau des âmes particulières; la lumière ne peut se faire que si l'on se hausse au niveau de l'Ame universelle. Encore faut-il concevoir correctement la relation de cette Ame

---

(42) *De Trinit.*, VIII, 6, 9, PL, 42, 953-54: *Nam et motus corporum, quibus praeter nos alios vivere sentimus, ex nostra similitudine agnoscimus: quia et nos ita movemus corpus vivendo, sicut illa corpora moveri advertimus... Animum igitur cujuslibet et ex nostro novimus, et ex nostro credimus quem non novimus.* Sur la précarité de notre connaissance d'autrui, voir encore *Soliloq.*, I, 3, 8, PL, 32, 873.

(43) *De Trinit.*, VIII, 8, 12, PL, 42, 957: *Ecce jam potest notiorem Deum habere quam fratrem: plane notiorem, quia praesentioren; notiorem, quia certioren.* A cette difficulté de connaître autrui, correspond celle de nous faire connaître par autrui, qui se manifeste dès la première enfance; cfr. *Confess.*, I, 6, 8; éd. Labr., I, 7: *Et voluntates meas voleban ostendere eis, per quos implerentur, et non poteram, quia illae intus erant, foris autem illi nec ullo suo sensu valebant introire in animam meam.*

(44) *Confess.*, II, 5, 10; éd. Labr., I, 37: *Amicitia quoque hominum caro nodo dulcis est propter unitatem de multis animis.* Cfr. IV, 8, 13; éd. Labr., I, 76: ... *conflare animos et ex pluribus unum facere.* Sur l'antinomie unité de l'Ame —multiplicité des âmes, si proche de l'antinomie communication— isolement, cfr. *De quant. anim.*, 32. 69, PL, 32, 1073: *Si enim dixero unam esse animam, conturbaberis, quod in altera beata est, in altero misera; nec una res simul et beata et misera potest esse. Si unam simul et multas dicam esse, ridebis... sin multas tantummodo esse dixero, ipse me ridebo...*, où Augustin rejoint les incertitudes de Plotin.

(45) *De lib. arb.*, II, 8, 20, PL, 32, 1251.

(46) *Ibid.*, II, 9, 29, PL, 1255-1257. L'examen de cette *ratio atque veritas numeri* et de ces *regulae sapientiae* inscrites par Augustin dans un ciel intelligible ou localisées dans l'entendement divin, fera l'objet d'un travail, à paraître, sur *Le problème de la relation des Idées à Dieu chez Plotin et S. Augustin.*

aux âmes particulières (47). Avant d'exposer sa propre conception, Plotin commence par exécuter une fausse solution, selon laquelle les âmes particulières ne seraient que des fragments (μέρη) de l'Ame universelle (ἡ τοῦ παντὸς ψυχή). C'est visiblement (bien que Plotin ne le précise pas) la conception stoïcienne (48), reprise, selon Némésius (49), par les Manichéens et les Gnostiques. Sans doute les défenseurs de cette théorie admettent-ils que les âmes vont aussi loin que l'Ame de l'univers, qu'elles ont la même fonction intellectuelle; mais il ne leur semble pas que cette homogénéité des parties avec le tout (50) les empêche d'en être des fragments; ils appellent effectivemen à l'appui de leur thèse certains passages de Platon (51).

Pour Plotin au contraire, admettre l' ὁμοειδὲς des âmes à l'Ame, c'est nier qu'elles en soient des parties, et reconnaître qu'elles en procèdent comme d'un principe. D'ailleurs, comment entendre ces μέρη de l'Ame universelle? Au fond, deux interprétations sont possibles. Ou bien au sens où l'on parle des fragments d'un corps sensible (σῶμα) ou d'une quantité arithmétique ou géométrique (52). Ou bien comme l'on dit que l'âme qui anime le doigt d'un animal est un fragment de l'âme totale de cet animal (53).

Or, aucune de ces deux interprétations n'est satisfaisante. D'une part, les fragments d'un corps sensible homogène n'en diffèrent pas par la forme (κατὰ τὸ εἶδος), mais par la masse (κατὰ τὸν ὄγκον); la blancheur d'une partie du lait n'est pas une partie de la blancheur totale; or les âmes diffèrent précisément de l'Ame (κατὰ τὸ εἶδος). Quant aux grandeurs arithmétiques ou géométriques, elles sont susceptibles d'accroissement et de diminution, et sont réduites par leur division en parties, tous accidents qui ne peuvent être le cas de l'Ame; de plus, les parties de l'Ame doivent être *conformes* au tout et entre elles, ce qui n'arrive pas aux parties d'une figure géométrique. Bref, si les âmes sont à l'Ame universelle comme à un corps sensible ou à une quantité arithmético-géométrique leurs parties, pas de communications possible entre elles, car ces parties ne sont pas homogènes; pas plus qu'il n'y a de communications entre du vin partagé entre plusieurs amphores (54). Or, on a vu qu'il y a une communication entre les âmes.

Reste, d'autre part, que les âmes soient à l'Ame universelle comme l'âme du doigt à l'âme de l'animal. Mais, dans ce cas, l'Ame universelle serait tout entière en chacun des êtres, et ne comporterait donc plus de parties; car c'est la même âme qui est présente aux divers sens, la différence des perceptions n'étant motivée que par celle des organes (55); ainsi, la partie deviendrait identique au tout, c'est-à-dire qu'il n'y aurait plus de parties. D'ailleurs, que l'on n'espère pas sauver la multiplicité des âmes par le diversité des puissances (végétative, sensitive...) de l'Ame; il faudrait pour cela que chaque âme n'eût pas, comme elle les a, toutes les puissances de l'Ame (56). Autrement dit, dans cette interprétation, c'est l'individualité

---

(47) Toute cette discussion se développe en IV, 3, 1 à 3.

(48) Plotin l'attaque encore en plusieurs autres passages, notamment en III, 1, 2 et 4.

(49) *De la nature de l'homme*, II; cité par Bouillet, *Les Ennéades de P.*, t. II, 268. C'était aussi la théorie de certains néo-pythagoriciens, comme Apollonius de Tyane et Numénius (Bouillet, *Ibid.*, 263), et de la théologie astrologique du «Sol invictus» (Cumont, cité par Bréhier, *La philosophie de P.*, 58).

(50) εἶναι γὰρ ὁμοειδῆ καὶ τὰ μέρη τοῖς ὅλοις (IV, 3, 1).

(51) *Philèbe*, 30 a, et *Phèdre*, 246 b.

(52) IV, 3, 2.

(53) IV, 3, 3.

(54) IV, 3, 2.

(55) Cette analyse de Plotin énonce exactement la loi de l'«énergie spécifique des nerfs» de Müller. Cfr. Pradines, *Tr. de psychologie générale*, t. I, 415.

(56) IV, 3, 3.

des âmes particulières qui s'évanouit dans l'Ame universelle, seule agissante et seule existante. La communication, précédemment supprimée par l'émiettement hétérogène et insulaire des âmes, l'est maintenant par le disparition des termes mêmes susceptibles de communiquer.

Les âmes particulières ne sont donc pas des fragments de l'Ame universelle. Que lui sont-elles donc?

En réalité, l'âme particulière n'est pas un être absolument simple (ἓν ἁπλοῦν) (57); sa situation de troisième hypostase, intermédiaire entre l'Intelligence et le monde sensible, lui vaut de participer des deux: «Il n'est pas vrai qu'aucune âme soit entièrement plongée dans le sensible; il y a en elle quelque chose qui reste toujours dans l'intelligible... Toute âme a un côté inférieur tourné vers le corps et un côté supérieur tourné vers l'intelligence» (58). Cette dualité de l'âme se manifeste doublement. D'une part, elle apparaît dans la dualité même du souvenir (59), qui concerne à la fois la vie présente et les vies antérieures: c'est que nous avons en réalité deux âmes: «l'âme divine (θ ρα), qui nous constitue essentiellement», et «l'autre âme, celle qui nous vient de l'univers»; chacune a ses souvenirs propres; quand elles s'unissent, elles ont alors tous les souvenirs à la fois; cette dualité de l'âme est exprimée par le mythe d'Héraklès, partagé entre son image de l'Hadès, pleine des souvenirs de la vie, et son âme divine, remontant aux souvenirs des vies antérieures (60). D'autre part la dualité de l'âme se manifeste dans l'existence du péché (61), qui révèle la combinaison, à l'âme supérieure, d'une autre espèce d'âme, sujette à des passions redoutables.

Cette dualité dans la condition de l'âme s'exprime bien par un schéma spatial. L'âme comporte un haut et un bas. Par leur partie supérieure, toutes les âmes coïncident avec l'Ame universelle, dans une unité indiscernable (ἑνότης ἁπάντων) (62) et une coordination (συντάξις) (63) parfaite; à ce niveau, l'âme se donne toute à la contemplation des intelligibles, et ne cède pas au vertige qui l'attire vers son reflet sensible (εἴδωλον) (64); certaines âmes, effectivement, ne se séparent jamais de l'Ame intelligible, et demeurent avec elle à gouverner l'Univers (65). Mais le plus grand nombre ne peuvent se maintenir dans cette familiarité unifiante de l'Ame; elles en divergent comme les rayons d'une source lumineuse (66), s'inclinent (νεύειν) et descendent (καταβαίνειν) vers leur reflet (67); alors se consomme leur incarnation dans un corps particulier (68); cette chute les différencie (69) et les individualise (70).

Mais elle ne peut leur faire oublier leur origine commune, ni leur séjour premier dans l'Ame universelle. La persistance agissante du souvenir de cet âge d'or fait de l'âme à la fois une unité et une pluralité (μία καὶ

(57) I, 1, 12.
(58) IV, 8, 8.
(59) IV, 3, 27.
(60) Cette mention du «complexe» d'Héraklès, symbole de la condition de l'âme, se retrouve plusieurs fois chez Plotin; cfr. I, 1, 12, et IV, 3, 29 et 32.
(61) I, 1, 12.
(62) IV, 9, [illegible]
(63) IV, 3, 8.
(64) I, 1, 12.
(65) IV, 3, 6.
(66) IV, 3, 4.
(67) I, 1, 12.
(68) IV, 3, 4 et 6.
(69) IV, 3, 8; outre la constitution du corps qu'elle anime, Plotin mentionne, comme facteurs de la différentiation des âmes, leur conduite dans les existences antérieures et la nature de la faculté qu'elles exercent principalement.
(70) *Ibid.:* elle fait de chaque âme un individu, un ὅτ τόδε

πλῆθος) (71): comme les intelligences dont elles sont les «raisons» (λόγοι νῶν οὖσαι), les âmes «conservent l'identité avec la différence (ταυτὸν καὶ ἕτερον σώζουσαι); chacune subsiste comme un être; mais toutes ensemble ne font qu'un être» (72). Pour représenter la relation des âmes à l'Ame, la plus exacte analogie est en définitive le rapport des divers théorèmes à l'ensemble d'une science déductive: n'importe quel théorème contient en puissance et d'une manière latente tous les autres, et donc le système déductif tout entier; il en reste cependant distinct (73). Bref, «nous sommes comme une tête à plusieurs visages tournés vers le dehors, tandis qu'elle se termine, vers le dedans, par un sommet unique» (74).

Ainsi se trouvent expliqués à la fois la communication et l'isolement des âmes. La communication s'opère par leur partie supérieure: «Jusqu'à un certain point, elles sont ensemble et ne font qu'une seule âme, parce qu'elles ne sont les âmes d'aucun être particulier; suspendues à l'unité et communiquant entre elles (συνοῦσαι ἀλλήλαις) par leur extrémité supérieure» (75).

L'isolement, lui, règne dans leur partie inférieure: l'âme «bondit en quelque sorte hors de l'être universel dans un être particulier, sur lequel elle dirige une activité particulière» (76). A ce niveau, il n'est pas nécessaire que l'affection éprouvée pour une âme soit ressentie par toutes les âmes, d'autant moins que leur nombre est plus grand (77). C'est également à ce niveau que l'âme résiste à l'influence des autres âmes et de l'Univers (78).

* * *

Comme Plotin, Augustin se trouvait en présence des solutions historiques du dilemme communication-isolement; comme lui, il commence par les examiner, pour les rejeter.

C'est d'abord l'innéisme platonicien: l'âme, au cours de ses vies antérieures, a contemplé toutes les Idées; mais sa descente dans un corps les lui a fait provisoirement oublier; ce sont les excitations extérieures qui réveillent ces connaissances obscurcies, et l'âme, paraissant les apprendre, ne fait en réalité que s'en ressouvenir (79). On s'explique ainsi que les diverses âmes, tout en demeurant impénétrables à un enseignement par le langage, se trouvent posséder des idées identiques.

Augustin a commencé par faire sienne (80) cette théorie de la réminiscence avec préexistence des âmes; plusieurs passages de ses premiers écrits en témoignent. L'âme, à la naissance, apporte avec soi toute connais-

(71) IV, 9, 2.
(72) IV, 3, 5.
(73) IV, 9, 5. On relève une légère contradiction entre ce passage et IV, 3, 2, où la comparaison des âmes aux théorèmes d'une science est finalement repoussée; si l'on croit avec BRÉHIER, *Enn.*, IV, 3, notice, 14, à l'antériorité de IV, 9, sur IV, 3, il faudrait admettre sur ce point un scrupule dans l'évolution de la pensée de Plotin.
(74) IV, 5, 7.
(75) IV, 3, 4.
(76) IV, 4, 16.
(77) IV, 9, 2. Plotin ajoute: «On raconte au sujet des monstres marins que l'animal entier n'a aucune sensation de certaines impressions éprouvées dans une partie du corps».
(78) IV, 3, 7, cité plus haut, p.
(79) Par exemple *Ménon*, 81 c-d.
(80) La démonstration en a été faite par Ét. Gilson dans son *Intr. à l'étude de S. A.*, d'une admirable pénétration (Paris, Vrin, 2ème éd., 1943, 67 et 94-95). Elle avait été auparavant esquissée par Alfaric, *L'évolution intellectuelle de S. A.*, 122, 407, 456, 427, et par J. HESSEN, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. A.*, 55-62.

sance (81); la *scientia* est implantée en elle avant tout exercice de la *ratio* (82); dans ces conditions, la *disciplina* consiste à «déterrer» les idées enfouies au fond de soi par l'oubli (83), et l'enseignement n'est à aucun degré novatión, mais rappel (84), regard de l'âme vers la «région de son origine» (85).

Puis, il l'a rétractée. Pour deux raisons, semble-t-il, l'une d'ordre dogmatique, l'autre philosophique. D'abord, il rejette —non d'ailleurs sans quelque hésitation (86)—, l'hypothèse d'une préexistence de l'âme; sous l'influence de l'Écriture, il fait de la naissance un commencement absolu dans la vie intellectuelle et morale (87). Il n'abandonne pas pour autant la doctrine de la réminiscence, dont il sait la précieuse puissance d'explication dans le problème de la communication. Mais il lui imprime une transformation profonde: il ne saurait s'agir désormais d'une mémoire du passé, évocation du souvenir, mais d'une mémoire du présent, connaissance de l'intelligible (88).

De plus, il reproche à la théorie platonicienne de la réminiscence de ne pas expliquer toutes les variétés de la communication; satisfaisante au plan des enseignements d'ordre rationnel, géométrique ou métaphysique, elle échoue à rendre raison des échanges de connaissances sensibles (89).

Après avoir repoussée la doctrine platonicienne de la réminiscence, Augustin s'attaque, plus rapidement, à la théorie de l'auto-production, par l'âme, de ses connaissances: elle n'explique pas la communication. D'une part, comment une vérité éternelle et nécessaire pourrait-elle être produite par une âme en situation temporelle et contingente? (90). D'autre part,

---

(81) *De quant. anim.*, 20, 34, PL, 32, 1055: *«...quaestionem moves, in qua tantum nostrae sibimet opiniones adversantur, ut tibi anima nullam, mihi contra omnes artes secum attulisse videatur; nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere, quam reminisci et recordari.*

(82) *Ibid.*, 26, 50-51, PL, 32, 1064: *... scientia insita est in nobis... Quamobrem frustra mihi non assentiris ante rationem necessario esse in nobi saliquam scientiam, unde ipsa ratio sumat exordium.*

(83) *Soliloq.*, II, 20, 35, PL, 32, 902: *Tales sunt qui bene disciplinis liberalibus eruditi; siquidem illas sine dubio in se oblivione abrutas eruunt discendo, et quodammodo refodiunt.*

(84) *Epist. 7 ad Nebridium*, 1, 2, PL, 33, 68: *Nonnulli calumniantur adversus Socraticum illud nobilissimum inventum, quo asseritur, non nobis ea quae discimus, veluti nova inseri, sed in memoriam recordatione revocari.*

(85) *Contra academ.*, II, 9, 22, PL, 32, 929: *... de animo res agitur; qui..., veritate comprehensa, quasi in regionem suae originis rediens...* Cfr. *De lib. arb.*, III, 21, 59, PL, 32, 1299-1300, où Augustin expose, sans en privilégier aucune, plusieurs théories possibles de l'origine des âmes, parmi lesquelles la préexistence à une incarnation ordonnée par Dieu ou consécutive à une chute volontaire. Tous ces textes se placent entre 386 et 195. Mais bien plus tard, au livre X du *De Trinitate*, la connaissance de l'intelligible est encore présentée comme le souvenir secret d'une vie antérieure: *An aliquem finem optimum, id est securitatem et beatitudinem suam videt* [*mens*], *per quamdam occultam memoriam, quae in longinqua eam progressam non deseruit... (De Trinit.*, X, 3, 5, PL, 42, 975).

(86) Voir Gilson, *o. c.*, 95, n. 1.

(87) *Retract.*, I, 1, 3, PL, 32, 587, citent *Rom.*, IX, 11: *... ut non resistatur Apostolo dicenti, nondum natos nihil egisse boni aut mali;* cfr. *De civit. Dei*, XI, 23, 1-2, PL, 336-337, où Augustin réfute Origène, pour qui les âmes, après une première existence dans le ciel abolie par le péché, auraient été précipitées dans leurs corps comme dans des prisons.

(88) *Epist. 7 ad Nebridium*, 1, 1, PL, 33, 68: *Primum ergo videndum est non nos semper rerum praetereuntium meminisse, sed plerumque manentium.* Sur l'abandon de la réminiscence du type platonicien, cfr. encore *Retract.*, I, 8, 2, PL, 32, 594.

(89) *De Trinit.*, XII, 15, 24, PL, XLII, 1011: *Denique cur de solis rebus intelligibilibus id fieri potest, ut bene interrogatus quisque respondeat quod ad quamque pertinet disciplinam, etiamsi ejus ignarus est? Cur hoc facere de rebus sensibilibus nullus potest?...*

(90) *De immort. anim.*, 6, 6, PL, 32, 1024: *neque id est invenire quod facere aut gignere; alioquin aeterna gigneret animus inventione temporali (nam aeterna saepe invenit; quid enim tam aeternum quam circuli ratio, vel si quid aliud in hujuscemodi artibus?)*

comment une vérité produite par une âme particulière pourrait-elle s'imposer à des esprits divers? (91). Le fait de la communication des consciences éxige donc que les vérités appréhendées en même temps par des esprits divers soient indépendantes de chacun d'eux.

Faisant le procès du langage, le *De magistro* en dénonçait essentiellement deux insuffisances, d'ailleurs solidaires: son extériorité, et sa prétention de pénétrer les consciences *de plano*, par une communication horizontale. Mais on peut concevoir un enseignement soustrait à ces infirmités, et un maître qui, pour n'être pas extérieur au disciple, lui serait supérieur. Cet enseignement est celui qu'on puise dans l'intériorité de la *mens*, et ce maître intérieur, médecin très secret (92), n'est autre que le Verbe divin, illuminant chacun à la mesure de sa *voluntas bona* (93).

Ainsi se concilient l'universalité de la vérité et le *nusquam discere*, la communication des âmes et leur isolement. A leur propre niveau et dans l'extériorité, elles ne peuvent exercer entre elles d'échanges; le seul enseignement qui les pénètre leur vient d'en haut et du dedans (94), et c'est pour toutes celui d'un commun Maître; on s'explique ainsi que toutes aient la même vérité et puissent pourtant se la transmettre *de plano*. Aucune communication ne s'effectue d'une âme à l'autre, mais seulement par la médiation d'un Verbe intérieur, dont l'enseignement achemine et contrôle les leçons du verbe proféré; tout ce que peut le maître terrestre, c'est de tâcher à éveiller, chez le disciple où il sommeille, un *verbum* analogue au sien (95). Si on le méconnaît d'ordinaire, c'est que la quasi-simultanéité de la parole extérieure et de l'enseignement intérieur fait attribuer celui-ci à celle-là (96). La leçon des maîtres n'est en réalité que l'occasion d'entendre la leçon du Maître. Outre cette valeur de provocation, les interrogations du langage, quand la vérité est complexe, ont encore le mérite de guider le regard du disciple à travers la diversité du spectacle offert dans l'intériorité (97).

Cette disqualification d'un échange *de plano* au profit d'une commune docilité à une illumination d'en haut n'est pas propre à l'enseignement théorique; elle vaut également pour la transmission de la moralité et pour la propagation des sentiments. D'une part, ce n'est pas par une reproduction mécanique du comportement des *beati* que l'on devient soi-même *beatus*,

---

(91) *De lib. arb.*, II, 12, 33, PL, 32, 1259: *Omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intelligentibus praesto est, ad ullius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit?*

(92) *Soliloq.*, I, 14, 25, PL, 32, 883: *...secretissimus ille medicus.*

(93) *De mag.*, 12, 38, PL, 32, 1216: *De universis autem quae intelligimus non loquentem qui personnat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem... Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia: quam quidem omnis rationalis anima consulit; sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam, sive malam sive bonam voluntatem potest;* cfr. *Ibid.*, 14, 46, PL, 32, 1220: *... ut jam... intelligere inciperenus quam vere scriptum sit auctoritate divina, ne nobis quemquam magistrum dicamus in terris, quod unus omnium magister in caelis sit (Mat.*, 23, 8-10).

(94) Sur la relation de l'en-haut et du dedans, de la trascendance et de l'extériorité. voir *infra...*

(95) *De Trinit.*, IX, 7, 12, PL, 42, 967: *Cum autem ad alios loquimur, verbo intus manenti ministerium vocis adhibemus, aut alicujus signi corporalis, ut per quamdam commemorationem sensibilem tale aliquid fiat etiam in animo audientis, quale de loquentis animo non recedit.*

(96) *De mag.*, 14, 45, PL, 32, 1220: *Falluntur autem homines, ut eos qui non sunt magistros vocent, quia plerumque inter tempus locutionis et tempus cognitionis, nulla mora interponitur: et quoniam post admonitionem sermocinantis cito intus discunt, foris se ab eo qui admonuit, didicisse arbitrantur.*

(97) *Ibid.*, 12, 40, PL, 32, 1217-1218.

mais par une commune participation à la *Veritas* béatifiante (98). D'autre part, l'amitié ne s'établit entre les hommes que dans la mesure de leur fidélité à une *Sapientia* qui les dépasse (99); l'enthousiasme pour un maître ne se transvase pas d'une bouche dans un coeur: la présence d'un disciple fervent ne fait qu'allumer en moi une flamme qui s'y trouvait déjè (100). En un mot, dans tous les domaines, une communication ne peut s'opérer entre des individus cloisonnés par mille diversités que par leur communion dans le Verbe (101).

Cette substitution à une communication *de plano* d'une commune information par le Maître divin s'insère d'ailleurs dans la tendance générale d'Augustin à remplacer la causalité horizontale, où interfèrent des créatures du même «degré», par une causalité verticale unilatérale émanée de Dieu. Dieu est la seule cause agissante, *intimus et summus causarum cardo, originaliter ac primordialiter* (102); cette causalité première pénètre l'univers créé de haut en bas, selon un ordre hiérarchique, et opère à chaque degré soit directement, soit en se déléguant au degré immédiatement supérieur (103). Toute causalité seconde n'est donc qu'apparence, et dissimule l'action de la causalité divine; les modifications survenant dans l'univers créé ne sauraient en provenir, mais révèlent l'intervention de l'*intelligibilis et incommutabilis vita* (104). Comment s'étonner, dans ces conditions, que la communication des consciences, conçue comme un mode de la causalité interpersonnelle, soit disqualifiée comme une apparence recouvrant en réalité une commune docilité à l'illumination divine.

IV

Les réponses apportées par Plotin et S. Augustin au problème de la communication des consciences présentent de notables caractères communs et d'importantes différences, à examiner successivement.

Avant tout, les solutions proposées se signalent l'une et l'autre par leur appel à la transcendance. La solution plotinienne, on l'a vu, consiste à se hausser au niveau de l'Ame universelle; on sait d'autre part que les trois hypostases de Plotin, bien plus que des entités réifiées, constituent autant

---

(98) *De lib. arb.*, II, 19, 52, PL, 32, 1268: *Beatitudine autem alterius hominis non fit alter beatus; quia et cum eum imitatur ut sit, inde appetit beatus fieri, unde illum factum videt, illa scilicet incommutabili communique veritate. Neque prudentia cujusquam fit prudens alius, aut fortis fortitudine, aut temperans temperantia, aut justus justitia...*

(99) *Soliloq.*, I, 13, 22, PL, 32, 881: *Tanto mihi amiciores futuri, quanto erit nobis (Sapientia) amata communior.*

(100) *Confess.*, IV, 14, 21, éd. Labr., 1, 82: *Utrumnam ab ore laudantis intrat in cor audientis amor ille? Absit; sed ex amante alio accenditur alius.*

(101) *De Trinit.*, IV, 9, 12, PL, 42, 896: *...(Verbum) vult esse suos unum, sed in ipso; quia in se ipsis non possent, dissociati ab invicem per diversas voluptates et cupiditates...*

(102) *Ibid.*, III, 9, 16, PL, 42, 877-878: *Aliud est enim ex intimo ac summo causarum cardine condere atque administrare creaturam, quod qui facit, solus creator est Deus: aliud autem pro distributis de illo viribus et facultatibus aliquam operationem forinsecus admovere, ut tunc vel tunc, sic vel sic exeat quod creatur. Ista quippe originaliter ac primordialiter in quadam textura elementorum cuncta jam creata sunt; sed acceptis opportunitatibus prodeunt.*

(103) *Ibid.*, III, 4, 9, PL, 873: *Sed quemadmodum corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine regentur; ita omnia corpora per spiritum vitae, et spiritus vitae irrationalis per spiritum vitae rationalem, et..., et ille per ipsum Deum, ac sic universa creatura per Creatorem suum...: ac per hoc voluntas Dei est prima et summa causa omnium corporalium specierum atque motionum.*

(104) *Ibid.*, III, 8, 15, PL, 877: ... *omnis causa mutabilis sensibilisque substantiae, omnisque modus et numerus et pondus ejus unde efficitur ut et sit, et natura ita vel ita sit, ab intelligibili et incommutabili vita, quae super omnia est, existit, et pervenit usque ad extrema atque terrena.*

d'étapes jalonnant l'ascension de l'âme vers l'Un-Bien; il en résulte que se tourner vers l'Ame n'est pas autre chose que se tourner vers l'Un, et commencer à s'y unir. La solution de Plotin ne constitue donc qu'une application de l'universelle remontée (ἀναγωγή, ἐπαναβαίνειν, ἀπιέναι) vers l'Un qui définit sa spiritualité; toutes nos actions tendent à cette contemplation unifiante de l'Un; elles n'en sont que des ombres, des affaiblissements (105); la vraie vie de l'âme est la vie dans l'Un: «Le véritable objet de notre amour est là-bas (ἐκεῖ), et nous pouvons nous unir (συνεῖναι) à lui (l'Un), en prendre notre part et le posséder réellement... L'âme a une autre vie, quand elle s'approche de lui, est près de lui et y participe; dans cette disposition, elle sait que celui qui donne la vie véritable est là; elle n'a plus besoin de rien» (106). Même appel à la transcendance dans la solution augustinienne: le Maître intérieur qui en constitue la clé est la seconde personne de la Trinité divine, *Verbum de Deo in corde tuo* (107), dont la participation nous illumine (108). Sa situation ontologique au-dessus de tout être (109), son éloignement infini de tout ce que nous pouvons imaginer ou devenir (110), rendent sa connaissance extrêmement précaire et nécessairement inadéquate; on ne saurait lui appliquer les données de la psychologie humaine, pas plus celles qui nous font honneur que celles qui nous déshonorent (111), que par l'approximation analogique, en les épurant et les transposant radicalement (112).

En second lieu, cet appel à la transcendance, caractéristique des deux solutions, apparaît comme une conversion à l'intériorité. L'âme plotienne, pour atteindre la transcendance de l'Un et résoudre ainsi le problème de sa communication avec les autres âmes, n'a nul besoin de sortir de soi; car la connaissance de soi est identique à la connaissance de Dieu, et toute orientation vers l'intérieur est en même temps orientation vers Dieu (113): «... puisqu'il (l'être humain) est lui-même toutes choses, en se pensant lui-même, il pense en même temps toutes choses; dans l'intuition et la vision en acte qu'il a de lui-même se trouvent comprises toutes les choses» (114). La conversion à l'intériorité sera donc le second impératif de toute conscience soucieuse de communication: «A nous tous, nous ne faisons qu'un. Mais nous ignorons cette unité, parce que nous regardons hors de l'être dont nous dépendons... Si l'on pouvait se retourner (ἐπιστραφῆναι), ou si l'on avait la chance «d'avoir les cheveux tirés par Athéna», on verrait à la fois Dieu, soi-même et l'être universel» (115). Cette indispensable conversion à l'intériorité entraîne chez Plotin deux corollaires. D'une part, il rejette tout intermédiaire entre l'âme et Dieu; d'où l'abandon de l'innombrable démonologie néoplatonicienne, y compris le logos philonien: «Recherchez Dieu avec assurance; il n'est pas loin de tout et vous y parvien-

(105) III, 8, 1, 4 et 6.
(106) VI, 9, 9.
(107) *In Joh. evang.*, I, 8, PL, 35, 1383.
(108) *De Trinit.*, IV, 2, 4, PL, 42, 889.
(109) *Confess.*, II, 6, 13, éd. Labr., I, 38: *... cum tu sis unus super omnia Deus excelsus.*
(110) *Serm.*, 4, 4, 5, PL, 38, 35: *Nec quid terrenum potest cogitari, nec quid caeleste, nec quid corporeum vel spirituale poteris cogitare: non hoc est Deus... non circumscribitur humana forma Deus.*
(111) *De div. quaest. ad Simpl.*, 2, 2, 5, PL, 40, 141: *Per haec enim quae displicent, cum ea non audemus sic intelligere in Deo, ut inveniuntur in homine, discimus etiam illa sic quaerere, quae apta esse atque convenientia putabamus.*
(112) *Ibid.*, II, 2, 3, PL, 140: *... sunt innumerabilia quibus ostenditur multa divina iisdem nominibus appellari quibus humana, cum incomparabili diversitate sejuncta sint;* cfr. *De Trinit.*, I, 1, 1, PL, 42, 819-820, où la projection imprudente en Dieu d'une psychologie humaine est présentée comme l'une des trois grandes sources d'erreurs théologiques.
(113) V, 3, 7.
(114) IV, 4, 2.
(115) VI, 5, 7.

drez; les intermédiaires ne sont pas nombreux. Il suffit de prendre dans l'âme qui est divine la partie la plus divine» (116). D'autre part, il affiche son mépris pour toute recherche de Dieu par la liturgie des religions à mystères (117). L'appel à la transcendance, où Augustin voit la solution du problème de la communication des consciences, lui apparaît à lui aussi comme une conversion à l'intériorité: le Maître transcendant est un ami intérieur. Il est intérieur aux *interiora hominis* (118): son immanence à l'homme lui assure l'*esse*, et rend passablement inutile l'*invocatio* (119); pareillement, le *summum bonum* et la *sapientia*, expressions éthiques de la transcendance, résident dans la *mens* du sage (120), ce qui conduit logiquement à l'identification de l'*extra se* et de l'*extra Deum* (121). On ne peut s'étonner de cette intériorité du Maître divin si l'on réfléchit que l'homme, tant par sa *mens* que par les *caetera hominis*, est à l'image de Dieu (122); non qu'il faille voir dans la relation théandrique une identité de nature, mais bien l'appel, pour l'homme, à une ressemblance de valeur (123). D'où le prix de la connaissance de soi, et sa supériorité sur la connaissance du monde: on trouve Dieu en se trouvant (124), spécialement en scrutant sa propre mémoire (125); qui ne se trouve pas soi-même ne risque pas de trouver Dieu (126), et c'est l'abandonner que se répandre dans l'extériorité (127). Pourquoi alors chercher au dehors un Dieu disponible dans l'intimité, et qu'on découvre en lui ressemblant? Recourir pour le rencontrer à la magie

---

(116) V, 1, 3.

(117) PORPHYRE, *Vie de Plotin*, 10: à Amélius le pressant d'offrir un sacrifice aux dieux, le philosophe répondit: Ἐκείνους δεῖ πρὸς ἐμὲ ἔρχεσθαι, οὐκ ἐμὲ πρὸς ἐκείνους A rapprocher de la critique augustinienne du polythéisme, *De civit. Dei*, I-X.

(118) *De Trinit.*, VIII, 7, 11, PL, 42, 957: ... *et interiora sua deserunt, quibus interior est Deus.*

(119) *Confess.*, I, 2, 2, éd. Labr., I, 34: *Quoniam itaque et ego sum, quid peto, ut venias in me, qui non essem, nisi esses in me?... Non ergo essem, Deus meus, non omnino essem, nisi esses in me.*

(120) *Contra academ.*, III, 12, 27, PL, 32, 948: ... *in mente arbitror esse summum hominis bonum; Ibid.*, III, 14, 31, PL, 950: *Si quaeres ubi inveniat ipsam sapientiam; respondebo: In semetipso.*

(121) *Confess.*, IV, 10, 15, éd. Labr., I, 77: ... *ad dolores figitur (anima hominis) alibi praeterquam in te, tametsi figitur in pulchris extra te et extra se.*

(122) *De div. quaest.*, 83, 51, 4, PL, 40, 33: ... *ad imaginem et similitudinem Dei, sicut hominem factum accipimus. Sunt etiam qui non frustra intelligant duo dicta esse, ad imaginem et similitudinem... Sed ad imaginem mentem factam volunt... Caetera hominis ad similitudinem facta videri volunt.*

(123) *De Trinit.*, VII, 6, 12, PL, 42, 946: *Sed quia non omnio aequalis fiebat illa imago Dei, tanquam non ab illo nata, sed ab eo creata, hujus rei significandae causa, ita imago est ut ad imaginem sit: id est, non aequatur parilitate, sed quadam similitudine accedit.*

(124) *Ibid.*, 4, 1, PL, 885-886: ... *laudabilior est animus, cui nota est vel infirmitas sua, quam qui ea non respecta, vias siderum scrutatur... Qui vero jam evigilavit in Deum..., ad eumque intrare volens nec valens, eoque sibi lucente attendit in se, invenitque se...;* cfr. *Confess.*, V, 3, 4, éd. Labr., I, 94-95.

(125) *Ibid.*, X, 24, 35, éd. Labr., II, 267: *Ecce quantum spatiatus sum in memoria mea quaerens te, Domine, et non te inveni extra eam.*

(126) *Ibid.*, V, 2, 2, éd. Labr., I, 93: *Et tu eras ante me, ego autem et a me discesseram nec me inveniebam: quanto minus te!*

(127) *Enarr. in Ps.*, 145, 5, PL, 37, 1887: ... *animadvertit (anima) quasdam suas inferiores partes... cupiditate quadam terrenorum desideriorum ire in exteriora, relinquere interiorem Deum: revocat se ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora...* Cette dernière formule, le plus souvent travestie et généralement incomprise, ne semble pas équivalente à «de l'extérieur à l'intérieur et de l'intérieur au supérieur»: car nulle distance ne sépare les «interiora» des «superiora»; les deux itineraires «ab exterioribus ad interiora» et «ab inferioribus ad superiora» ont exactement même départ et même arrivée; ils constituent deux traductions d'une démarche spirituelle identique. Même rapprochement de l'*exterius* et de l'*inferius* dans leur commune opposition au *bonum incommutabile* in *De lib. arb.*, II, 19, 53, PL, 32, 1269; cfr. néanmoins GILSON, *o. c.*, 24, n. 1.

des *Potestates* (128) ou à d'hypothétiques *Spiritus Dei* (129), c'est se condamner à l'ignorer toujours.

Jamais, depuis Platon, la prise de conscience de l'identité entre l'appel à la transcendance et la conversion à l'intériorité n'avait été plus profonde. On ne saurait exagérer la portée métaphysique de cette redécouverte de Plotin et d'Augustin, qui paraît entraîner entre autres deux conséquences fondamentales. La première est l'abandon du naturalisme grec. L'une des constantes de la pensée grecque a été la conception de la morale comme réalisation d'une nature humaine donnée; bien vivre, c'est, pour chaque être, vivre en conformité avec sa nature propre, ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν: cet humanisme naturaliste se retrouve dans l' οἰκεῖον ἔργον d'Aristote, dans le καθῆκον des Stoïciens, dans l'*officium* de Cicéron (130). Plotin rompt avec cette tradition naturaliste (131) par sa théorie du Démon (δαίμων): ce démon est notre principe directeur; c'est une image de Dieu (ἔστι μίμημα θεοῦ δαίμων) (132), ou, plutôt, c'est Dieu tel que nous pouvons et devons le concevoir dans notre situation spirituelle actuelle; vivre moralement consistera donc pour chacun à suivre son démon; or, ce démon n'est rien de statique ni de défini; il est toujours immédiatement supérieur à l'étape de la vie spirituelle que nous avons atteinte: «Par exemple, si notre faculté active est la sensibilité, notre démon est un principe raisonnable; si nous vivons d'une vie conforme à la raison, notre démon est un principe supérieur à la faculté de la raison» (133); il en résulte que la vie morale se définit pas un incessant dépassement de soi, sans jamais se réduire à la conformité à une nature humaine hypothétique. Il n'en va pas autrement pour Augustin: son idéal spirituel, la *justificatio*, ne s'obtient ni se mérite par une vie conforme à la nature (134); la nature humaine, viciée par la faute originelle, est incapable d'inspirer une action qui ne soit pas mauvaise (135); elle permet de tomber, non de se relever (136). La vie spirituelle consiste, sinon à exclure absolument la nature, mais à lui imposer une transformation radicale par l'apport hétérogène de la grâce (137).

Outre le rejet du naturalisme humaniste des Grecs, la découverte de l'intériorité de la transcendance entraîne chez Plotin et S. Augustin une deuxième conséquence: la résolution de l'antinomie transcendance-immanence des valeurs. Si l'on identifie, comme il faut évidemment le faire, la Valeur à l'Un, Plotin pose exactement le problème; «Rien ne doit être pareil à l'Un (nécessité de la transcendance de la Valeur), et il faut qu'il y ait des choses pareilles à l'Un (exigence de son immanence)» (138). La solution, c'est que

(128) *De Trinit.*, VIII, 7, 11, PL, 42. 957: *Quapropter, qui quaerunt Deum per istas Potestates, quae mundo praesunt vel partibus mundi, auferuntur ab eo longeque jactantur; non intervallis locorum, sed diversitate affectuum.*

(129) *De div. quaest. ad Simpl.*, 2, 1, 5, PL, 40, 132-133; cfr. *De octo Dulc. quaest.*, 8, PL, 40, 166-167.

(130) Platon lui-même n'en a pas toujours été préservé: la sagesse consiste pour chacun à τὰ ἑαυτοῦ πράττειν (*Charmide*, 161 b); à accomplir sa fonction dans la nature ou la société *(Ménon,* 71 e); cfr. encore *Rép.*, II, 352 e.

(131) Après d'ailleurs lui avoir fait quelques concessions; ainsi, en I. 4, 1: le bonheur consiste à vivre sans obstacle, chacun selon sa nature (ᾗ πεφύκασιν ἀνεμποδίστως διεξάγειν), à accomplir son οἰκεῖον ἔργον.

(132) VI, 7, 6.

(133) III, 4, 3.

(134) *De div. quaest.*, 83, 76, 1, PL, 88: ... *ut nemo meritis priorum operum arbitretur se pervenisse ad donum justificationis...*

(135) *Tract. in Joh.*, 5, 1, PL, 35, 1414: *Nemo habet de suo, nisi mendacium atque peccatum.*

(136) *Retract.*, I, 9, 6, PL, 32, 598: ... *sponte homo... cadere potuit, nec etiam surgere.*

(137) *De div. quaest. ad Simpl.*, 1, 2, 2, PL, 40, 111: ... *bene operari non posse, nisi per fidem perceperit gratiam.*

(138) V, 5, 10.

l'Un- Valeur excède l'opposition transcendance-immanence, qui n'apparaît qu'au niveau de la deuxième hypostase: l'Un dépasse infiniment les âmes; il est pourtant ce que chacune a de plus proche; sa transcendance, loin d'exclure, appelle et exige son immanence. Non l'immanence stoïcienne du premier principe dans les choses, mais l'immanence de l'univers dans l'Un: «L'âme n'est pas dans le monde, mais le monde est en elle» (139), comme «un filet dans la mer» (140). Une autre conséquence de l'assomption par l'Un de la Valeur est la désuétude, à son niveau, des catégories axiologiques banales, spécialement des catégories morales; la morale de l'Un ou de l'âme unie à l'Un par l'extase se moque de la morale; toute forme s'évanouit à l'approche de l'Un, donc aussi la notion du bien et du mal (δεῖ μήτε κακὸν μήτ' ἀγαθὸν ἔχειν) (141). Augustin n'est pas éloigné de cette impérieuse référence des valeurs à Dieu, qui simultanément les construit, les garantit et les volatilise. Il a vu, sans d'ailleurs en tirer grand parti, que Dieu seul peut concilier l'immanence et la transcendance des valeurs, par la coïncidence de son éloignement infini et de son infinie proximité de l'âme (142). Dieu, étant la Valeur, dispose des valeurs; il transmute à volonté le mal en bien (143); de ce qui était un moindre bien, il fait un bien plus grand (144); le bien, s'il le veut (en retirant sa grâce), est un mal (145). Le Bien de Dieu (et, par participation, celui de l'âme unie à lui par l'amour) se moque du bien (146).

* * *

Mais ces ressemblances étonnantes entre les solutions que Plotin et Augustin apportant au problème de la communication des consciences ne vont pas sans une importante diversité.

En premier lieu, l'appel à la transcendance intériorisée, qui caractérise l'une et l'autre doctrine, est pour Augustin une conversion à une personne, un recours à la présence dans l'âme du Dieu tripersonnel, spécialement, on l'a vu, du Verbe. Or, rien de semblable chez Plotin. L'Un manque de la détermination minima indispensable à toute personne: «Il est nécessaire que l'Un soit sans forme. Étant sans forme, il n'est pas essence; car l'essence doit être un individu (τόδε), donc un être déterminé. Or, il n'est pas possible de saisir l'Un comme un individu (147); il n'a aucun attribut: «Si nous disons: il est, ce n'est point au sens où l'on dit une chose d'une autre, mais pour désigner qu'il est. Dire de lui: le Bien, ce n'est pas dire que le Bien lui appartient à titre d'attribut...» (148); «sa qualité, c'est de n'en pas avoir» (149); on ne peut rien en dire, sinon ce qu'il n'est pas (importance chez Plotin de la théologie négative): «Ne disons pas même: il est; car il n'a pas besoin d'être. Ne disons pas: il est bon; ce qui ne convient qu'à

(139) V, 6, 9.
(140) IV, 3, 9.
(141) VI, 7, 34.
(142) *Confess.*, III, 7, 11, éd. Labr., I, 54: *interior intimo meo et superior summo meo.*
(143) *De contin.*, 6, 15, PL, 40, 359: *Tanta quippe est omnipotens ejus bonitas, ut etiam de malis possit facere bona, sive ignoscendo, sive sanando, sive ad utilitatem priorum coaptando atque vertendo, sixe etiam justissime vindicando.*
(144) *De bono viduit.*, 7, 10-8, 11, PL, 40, 435-437: la supériorité morale du mariage sur la virginité, opportune aux temps prophétiques pour assurer l'ascendance terrestre du Messie, se trouve inversée aujourd'hui.
(145) *De lib. arb.*, III, 18, 52, PL, 32, 1296: *et qui recte facere, cum posset, noluit, amittat posse cum velit.*
(146) *In epist. Joh. ad Parthos*, VII, 8, PL, 35, 2033: *Dilige, et quodvis fac: ... radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere.*
(147) V, 5, 6.
(148) VI, 7, 38.
(149) V, 5, 6.

une chose dont on dit qu'elle est... Et rien ne lui appartient, qu'une certaine intuition simple relative à lui-même» (150); il est ineffable, et à la rigueur, innommable: Ce nom de «l'Un» ne contient que la négation du multiple (151); encore faut-il finalement en nier même cet attribut; bien plus, selon Inge (152), Plotin n'aurait utilisé le mot «Un» que faute de symbole, en grec, pour le zéro.

L'appel à la trascendance apparaît en deuxième lieu, chez S. Augustin, comme une conversion à une personne aimante, à un Dieu distribuant la Grâce et exerçant la Providence. Rien de tel chez l'Alexandrin, pour qui l'Un ne connaît pas le monde (153) émané de lui par nécessité.

Enfin, chez S. Augustin, la conversion à une personne est aussi la conversion d'une personne; l'âme, dans son recours unifiant à Dieu, Maître intérieur conserve sa personnalité distincte; elle n'y oublie jamais qu'elle n'est pas une partie de la substance divine, et que, si elle y participe, ce n'est pas par nature, mais par grâce: ... *hi qui legerint sciant se cavere debere ne huic homini... consentiant..., qui credit, etsi verbis neget..., animas Dei habere substantiam, et ipsius genus esse, non munere, sed natura* (154). Pour Plotin au contraire, le contact de l'Un volatilise la personnalité, au point que le voyant y perd toute notion de soi-même: «Si l'être qui voit se voit lui-même à ce moment, il se verra semblable à son objet; dans son union avec lui-même, il se sentira pareil à cet objet et aussi simple que lui» (155); l'expression: il verra, est d'ailleurs impropre: «L'objet qu'il voit..., il ne le voit pas en ce sens qu'il le distingue de lui et qu'il se représente un sujet et un objet; il est devenu un autre; il n'est plus lui-même» (156); cette dépersonnalisation est d'ailleurs facilitée par la très vague notion plotinienne de la personnalité: «Il n'y a pas un point où l'on peut fixer ses propres limites, de manière à dire: jusque là, c'est moi» (157); en tout cas, l'identification de l'âme à l'Un est parfaite, et même l'union indiscernable de l'amant et de l'aimé n'en donne qu'une idée lointaine: «Tout à son objet, il est un avec lui comme s'il avait fait coïncider son propre centre avec le centre universel» (158).

* * *

Ces quelques pages espèrent avoir montré que la ressemblance amorcée au début entre la conception plotinienne de la relation des âmes particulières à l'Ame universelle et la théorie augustinienne du Maître intérieur n'est pas illusoire. D'abord, elles répondent l'une et l'autre à un problème strictement identique, celui de la conciliation entre la necessité de l'isolement des âmes et leur exigence d'une communication. A ce problème, elles apportent chacune une solution: chez Plotin, c'est le recours à une Ame universelle d'où procèdent les âmes particulières; chez Augustin, c'est l'appel à un Maître intérieur dont le disciple est l'humanité. Ces deux solutions présentent de troublantes analogies: l'une et l'autre sont simultané-

(150) VI, 7, 38; de même VI, 8, 10.

(151) V, 5, 6; Plotin rappelle que les Pythagoriciens désignaient symboliquement l'Un par Apollon, qui est la négation de la pluralité.

(152) Cité par Bréhier, *La philosophie de Plotin*.

(153) Parce que cette connaissance lui apporterait l'impossible dédoublement sujet-objet, V, 6, 6; voir VI, 7, 40.

(154) *De anima et ejus origine*, I, 19, 32, PL, 44, 493; voir *Ibid.*, II, 3, 5, PL, 496-497; cfr. *De Gen. ad litt.*, VII, 28, 43, PL, 34, 372, et *Epist.* 166, 3, 7, PL, 33, 723-724.

(155) VI, 9, 10.

(156) *Ibid.*

(157) VI, 5, 7.

(158) VI, 9, 10. Bréhier, *o. c.*, 122 sq., a démontré que Plotin a vraisemblablement emprunté cette identification de l'âme à l'Un dans l'extase à l'identification parallèle d'Atman et de Brahman dans la spiritualité indienne.

ment une conversion à la transcendance et à l'intériorité; mais aussi une profonde opposition: la réponse du théologien chrétien est une conversion d'une personne à une personne; celle du philosophe grec est l'assimilation indiscernable d'une âme fantômale à la totalité de l'Un. Ressemblance des spiritualités; différence des théologies.

Même orientation générale de la vie spirituelle; même conception, ici et là, d'une âme toujours *in via*, que n'emprisonnent jamais, du moins ici-bas, les limites d'une nature, mais dont la condition est de se mouvoir au long d'un cosmos hiérarchisé, et la destination, de le remonter jusqu'à l'union au Principe suprême. Mais cette ressemblance s'efface dès qu'on laisse le plan de la vie spirituelle pour celui, voisin, mais distinct, plus théorique et plus précis, de la théologie. D'impérieuses exigences métaphysiques, et sans doute l'influence des philosophies orientales, persuadent Plotin de se construire, de Dieu, de l'âme et de leur relation, des conceptions flottantes et imprécises; par son souci de tenir la transcendance à l'abri de toute contamination provenant des déterminations, et de garder à l'âme le maximum de plasticité, pour lui permettre de tout devenir, l'individualité se dissout, et les contraires ne sont pas loin de s'identifier. La pensée d'Augustin, au contraire, tout en restant très souple, reçoit de l'Écriture et d'une tradition théologique déjà ferme, un cadre théologique précis. Son audace, et son mérite, sont de n'avoir pas douté de pouvoir y couler l'apport éclatant de la spiritualité plotinienne, et d'avoir ainsi constitué une synthèse qui devait connaître une faveur variable, mais dont plus d'un vit encore aujourd'hui.

Seulement, tous ces rapprochements ont été effectués *sub specie aeternitatis*, et l'historien n'y trouve pas son compte; ce qu'il s'applique, lui, à discerner, et qu'il se réjouit de rencontrer, ce sont des liens de causalité: dans quelle mesure le texte de Plotin peut-il avoir influencé celui d'Augustin? La question est fort délicate, et exigerait de minutieux examens, qu'il n'est pas question de tener ici. Qu'il suffise d'énoncer quelques remarques générales. D'une part, Augustin a lu les *Ennéades*, du moins dans une traduction latine de Marius Victorinus; en ce qui concerne notamment la question qui a été traitée ici, un grand nombre de passages d'Augustin contiennent des citations textuelles ou des réminiscences évidentes des textes de Plotin (159). D'autre part, on a vu que leurs idées, sur ce point, étaient la plupart du temps étrangement voisines. Dans ces conditions, il aurait été impossible à Augustin de ne pas s'inspirer de son devancier.

Jean PÉPIN.

Docteur en Philosophie.

Paris.

(159) En voici quelques-unes, d'après BOUILLET, *o. c.*:
— *De ord.*, II, 18, PL, 32, 1002-1003, contient des allusiòns à *Enn.*, IV, 3, 1 (BOUILLET, II, 262).
— *De quant. anim.*, 17, 30, PL, 32, 1052, fait allusion à *Enn.*, IV, 3, 20 (B., II, 305)
— *Ibid.*, 18, 32, PL, 32, 1053, fait allusion à *Enn.*, IV, 3, 8 (B., I, 181).
— *De mus.*, VI, 13, 37, PL, 32, 1183, set une réminiscence de *Enn.*, V, 1, 1. (B., II, 545).
— *Ibid.*, VI, 15, 50, PL, 32, 1189, est une réminiscence de *Enn.*, I, 2, 3 (B., *ibid.*).
— *Ibid.*, VI, 16, 51, PL, 32, 1189, est une réminiscence de *Enn.*, III, 6, 5 (B., II, 546).
— *De civit. Dei*, IX, 10, PL, 41, 265, cite textuellement et nommément *Enn.*, IV, 3, 12 (B., I, 434).

Les idées de triade et de médiation dans la penseé de saint Augustin

Lastructure triadique de la connaissance

par Rudolf ALLERS

Bien que le rôle que joue l'idée de la triade dans la pensée de saint Augustin soit généralement reconnue et qu'il ne soit done pas nécéssaire d'en fournir la preuve, il y a l'égard de cette idée quelques questions auquelles on n'a pas peut-être, donné toute l'attention qu'elles méritent. Nous nous proposons d'étudier ici l'une ou l'autre de ces questions, d'une manière naturellement assez rapide; nous n'ignorons point qu'une discussion beaucoup plus étendue serait nécéssaire pour en élucider toutes les implications. Nous limiterons nos remarques à la philosophie augustinienne, laissant à côté tout ce qui se rapporte à la théologie.

Nous voulons nous demander qu'elle est l'origine de cette idée dans l'esprit de saint Augustin et quelles sont les transformations que cette idée a subies en conséquence d'être intégrée à la doctrine chrétienne. Nous tâcherons d'indiquer sommairement la signification de cette idée pour la métaphysique augustinienne et nous ajouterons quelques remarques sur un type de spéculation que nous croyons pouvoir opposer comme de nature triadique à un autre characterisé par l'adoption d'un principe dyadique.

La spéculation augustinienne est dominée par la recherche des *vestigia trinitatis*, Saint Augustin applique le mot: *faciamus hominem ad similitudinem et imaginem nostram* à la création entière. Il ne s'intéresse pas trop aux êtres au dessous de la nature humaine, puisque, selon sa phrase très connue, il n'y a que deux choses qu'il veut savoir: Dieu et l'âme. Mais étudier l'âme veut dire étudier l'homme; et «l'homme extérieur» fait bien partie du monde matériel et c'est pour cela, en première ligne, que saint Augustin s'occupe aussi du monde subhumain. Et il cite en cet égard *Sap.*, 11, 21, où il est dit que la volonté divine a ordonné toute la création *secundum numerum, pondus et mensuram.*

Selon saint Augustin toute la création est une *similitudo*, mais seulement l'âme une *imago Dei*. L'homme lui aussi en tant que *animal rationale mortale*, l'homme extérieur, n'est qu'une *similitudo*. C'est dans l'âme, on pourrait dire peut-être dans la personnne humaine, qu'on peut découvrir l'image du Créateur.

On comprend une ressemblance ou une image seulement si on connaît ce qui y est reproduit. Si la création nous revèle des *vestigia trinitatis*, il faut qu'on prenne son point de départ de la doctrine trinitaire. Ce n'est pas seulement son débat avec les Ariens ni sa passion, pour ainsi dire, théologique qui aména saint Augustin à écrire son oeuvre monumentale sur la Trinité, mais aussi la logique intrinsèque de toute sa pensée. Le traité *De*

AVGVSTINVS, III (1958), 247-254.

Trinitate se place au commencement de la spéculation latine sur ce mystère fondamental de la foi. Lorsque saint Augustin écrivit ces quinze livres il n'avait pas à sa disposition une terminologie définitive et il se montre en quelque sorte hésitant dans le choix des expressions quand il s'agit de trouver une traduction précise des termes grecs. Mais cèla n'a point d'importance pour les problèmes que nous voulons élucider, tant soit peu. Parmi tous les théologoumènes de saint Augustin il n'y a qu'un qui se rapporte directement aux questions que nous contemplons, et c'est sa conception des relations entre les Personnes divines: *persona relatione constituitur.*

La source première de ces spéculations est, chez saint Augustin, evidemment la Révélation et la doctrine chrétienne. C'est là et dans le mot cité déjà sur la création de l'homme qu'il puise son inspiration. Puisqu'il voit une ressemblance, soit elle infiniment affaiblie, de toute la création avec la nature divine, saint Augustin ne peut pas accepter la dévaluation du monde matériel ainsi qu'on la trouve dans le néo-platonisme et dans les systèmes gnostiques. Car le docteur n'oublie jamais que Dieu «vit que toutes les choses qu'Il avait faites étaient bonnes». Et il aime à se rapporter au mot de l'Apôtre que nous sommes amenés par les choses visibles de ce monde aux choses invisibles de Dieu.

Si c'est donc en première ligne l'Écriture et l'enseignement de l'Église sur lesquelles saint Augustin s'appuie, il ne faut pas oublier l'influence de la tradition philosophique. Car c'est dans les écrits des philosophes qu'il trouva de nombreuses références au principe de la triade.

D'abord chez Platon. Saint Augustin connaissait le *Timée;* il est douteux s'il avait connaissance des textes originaux des autres dialogues; mais il est certain qu'il en savait assez pour se former une opinión sur la nature de cette philosophie puisqu'existaient des commentaires traduits en latin et des traités sur la philosophie platonienne tel que les *Dogmata Platonis.*

Or, il y a nombre de passages dans Platon où il est question de triades. Le mythe du *Timée* nous raconte comment le démiurge façonna le monde du chaos primordial en contemplant les idées éternelles; il y a là donc une triade. En vue de ce que nous aurons à dire plus loin, il est important qu'on reste conscient de la nature mythologique de ce rapport. Car le dynamisme qui y apparait n'existe plus pour Platon dans l'univers tel que les hommes le connaissent. Là, on est en face d'un monde statique; au lieu de l'activité, non pas créatice dans le sens stricte du mot, mais pourtant donnant naissance aux choses, on voit une relation établie une fois pour toutes, dont la participation est l'expression.

C'est une triade statique aussi celle qu'on trouve dans le *Phèdre* où Platon fait, dans un autre mythe, l'analyse de l'âme. Il en est de même avec la division de la connaissance, en opinion, raisonnement et connaissance *(épistémé)* et avec la division correspondante des états sociaux dans la *République.*

Ce n'est pourtant pas le platonisme mais le néo-platonisme qui répresente pour saint Augustin l'essence de la philosophie payenne. On sait que ce fut la lecture des *Énnéades* qui fit la plus grande impression sur l'esprit du saint. C'est Plotin qui lui montra pour la première fois la possibilité qu'il y ait des substances non-matérielles et, enthousiasmé par cette découverte, il croyait trouver chez Plotin des ressemblances frappantes avec la doctrine chrétienne, ressemblances qui, en effect, n'existent pas comme saint Augustin le reconnut plus tard lui-même, lorsqu'il avait pénétré plus profondement et dans l'esprit de la doctrine chrétienne et dans celui du néo-platonisme. On ne peut pas douter, remarque M. Gilson, que saint Au-

gustin ait lu dans Plotin toutes les choses qu'il pensait y trouver, mais il est très douteux que ces choses soient reéllement là (1).

Les ressemblances que saint Augustin croyait découvrir sont, d'abord, celle de la soi-disante trinité plotinienne, c'est à dire, des trois premières hypostases et de la Trinité de la foi; ensuite celle de l'émanation et la génération du Verbe ou la *processio Dei ad intra*. Cette ressemblance devait apparaître à saint Augustin d'autant plus grande que Plotin parle des trois premières hypostases comme de «trois dieux».

Mais saint Augustin ne tarda pas à s'appercevoir des différences entre la doctrine chrétienne et le système plotinien. Les trois hypostases qui forment la «trinité plotinienne» ne sont pas égales; elles se suivent selon un ordre hierarchique. Le néo-platonisme est, en effet, plus proche de l'Arianisme que de l'orthodoxie. Ce fut toujours la tendance de la pensée grecque d'intercaler des couches ou des êtres intermédiaires entre l'être suprème et le monde visible. Peut-être il y a quelque influence néo-platonienne qui fonctionna comme co-déterminant dans la préférence nombre de personnes de tradition classique montrèrent pour l'hérésie d'Arius.

L'Un plotinien est absolument inactif, indifférent, impassif; il n'y a aucune relation vitale, si on peut dire, entre l'Un et la seconde ou la troisième hypostase. Par conséquent, le système plotinien ne permet pas l'existence d'une force comparable à la grâce divine. Encore, même le «retour de l'âme» se fait sans aucune intervention de l'être suprème; cette *épis trophé* est exclusivement l'oeuvre de l'homme.

La «trinité plotinienne» n'est pas, cependant, la seule triade qui joue le rôle d'un élément constitutif dans le système de Plotin. Ce système est, pour ainsi dire, perméé par l'idée d'une structure triadique de l'être. Ceci se voit clairement dans le développement de ce système chez Jamblique qui connait un nombre assez grand de triades intermédiaires, et aussi dans Proclus qui, lorsqu'il distingue sept pouvoir de l'âme, se hâte à les réduire à deux groupes de trois qui sont jointes, l'une à l'autre, par un troisième élément.

Une étude même superficielle du système plotinien montre que l'idée de la triade en est vraiment un principe constitutif. L'univers de Plotin est un univers stratifié; la hiérarchie des strata resulte de la procéssion Plotinienne (2) qui fait que chaque hypostase possède moins de bonté que celle qui lui donne naissance. Seulement l'Un et la matière, la dernière des hypostases, occupent des places particulières, l'Un parce qu'il n'y a rien au dessus dont l'Un pourrait émaner, l'autre parce que rien n'en émane; c'est la raison qui fait que la matière est dépourvue de toute bonté et principe du mal, puisque, selon Plotin, il appartient à la nature du bon qu'il engendre.

Chaque hypostase placée entre l'Un et la matière est ainsi placée entre deux autres hypostases et participe d'une part à la nature de l'hypostase génératrice et de l'autre part à la nature de l'hypostase engendrée. Il n'y a peut-être aucun passage dans les *Ennéades* qui révélerait aussi clairement cette idée que celui ou Plotin fait la Nature repondre aux questions du philosophe (3). Voila ce que dit Nature: «Il persiste en moi la manière d'être de ma mère et de ceux qui m'ont engendrée; eux aussi sont issus d'une contemplation; je suis née sans qu'ils aient agi...»

Ce que Nature dit d'elle-même peut être dit de chaque hypostase; elles retiennent toutes la manière d'être et celle qui les engendre —bien que d'une manière affaiblie— et transmettent la leure à celle qu'elles engen-

(1) *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 3e. éd., Paris, 1949, p. 261.
(2) Consulter ci dessus le livre de M. J. TROUILLARD, *La procéssion plotinienne*, Paris, 1955.
(3) *Ennéad.*, III, 8, 4.

drent. C'est cette sorte de continuité d'être qui unifie le cosmos plotinien; chaque hypostase placée entre deux autres, l'une supérieure et l'autre inférieure, fonctionne comme agent médiateur.

Ce principe de la métaphysique néo-platonienne peut bien être exprimé par la formule, tant de fois répetée, de saint Augustin: l'un et l'autre et un troissième qui joint l'un à l'autre. Deux «couches» ontiques contigües l'une à l'autre forment une unité par vertu de la persistance de la manière d'être. Deux couches qui sont separées l'une de l'autre par une troisième forment une unité par vertu de la fonction médiatrice de cette troisième. C'est la médiation qui fait que le cosmos stratifié de Plotin soit un malgrè les différences profondes entre les diverses hypostases.

L'univers plotinien est essentiellement statique. Il ne faut pas qu'on se laisse tromper par des expressions qui, prises à la lettre, semblent indiquer le dynamisme, comme celles d'émanation, de retour, de diffusion, etc. On sait, et nous y faisions allusion ci-dessus, que Plotin veut que l'Un soit absolument inactif; on ne peut lui attribuer activité aussi peu qu'aucune autre prédication, soit-il même dans en sens purement analogique. La seule chose qu'on peut affirmer de l'Un est qu'il est bon. Si c'est, en dernière ligne, la manière d'être —mais on ne peut pas dire, en verité, de l'Un qu'il «soit»— de l'Un qui persiste dans toutes les hypostases inférieures, il faut bien que celles-ci soient dépourvues de toute activité ou propriété dynamique. Rappelons-nous les mots de «Nature» déjà cités: elle est née sans que ceux qui l'engendrèrent aient agi. En effet, action apparait a Plotin comme quelque chose secondaire, derivée; il n'hésite pas à qualifier l'action comme «l'ombre de la contemplation et de la raison» (4). La «médiation» telle que nous l'avons définie n'est pas une activité, puisque c'est la contemplation —*théoria*— qui fournit le lien unificateur. S'il faut quelque activité de la part de l'homme pour qu'il devienne capable du «retour» vers l'Intelligence et, finalement, l'Un, ce n'est qu'une préparation, une «ascèse» préalable, tandis que le retour lui-même s'achève dans la contemplation.

On ne trouve donc, chez Plotin, aucune trace d'une activité créatrice de la part de l'être suprème ni d'un gouvernement du monde, ni de l'amour divin ou de la grâce divine.

Il nous semble évident que cette métaphysique est parfaitement incompatible avec les idées fondamentales de la doctrine chrétienne. Cette incompatibilité est tellement prononcée qu'on s'étonne que certains auteurs ont cru, comme le fit Alfaric, devoir considérer saint Augustin comme converti au néo-platonisme plutôt qu'à la foi. En vérité, il fallait que les principes de la philosophie plotinienne subissent des transformations considérables avant qu'ils pouvaient être incorporés, pour ainsi dire, à la pensée profondément chrétienne de saint Augustin. Lui-même n'était peut-être pas pleinement conscient combien son interpretation différait de celle du philosophe payen.

Pour saint Augustin Dieu reste le *Deus quasi ignotus et incomprehensibilis*. Aucun des prédicats dont nous nous servons en parlant de Dieu peut exprimer d'une manière adéquate la nature divine. *Deus melius scitur nesciendo*. Tout ce que nous croyons savoir à l'égard de la nature divine n'est qu'une *docta ignorantia*. Si nous attribuons à Dieu certaines propriétés ou qualités, c'est parce que la pensée humaine et le langage ne permettent pas d'autres expressions; mais il n'y a pas de distinction d'attribut et de nature ou de substance dans la nature divine: *Deus est quod habet*. Néanmoins, nous possédons quelques idées au sujet de la nature divine, grâce à la Révélation mais aussi au pouvoir de notre raison. Nous avons une idée, soit-elle extrèmement imparfaite, de la création, du concours divin, et donc

(4) *Ibid.*, III, 8, 3

d'un plan divin. C'est ce qu'exprime le mot de *Sap.*, 8, 1: *omnia disposuit suaviter.*

Nous savons aussi que le Dieu dont nous parle l'Écriture est un «Dieu vivant» et notre idée de Lui est donc fort loin de la conception quasi-parmidéenne de Plotin. Enfin il y a la *processio Dei ad intra,* comme la théologie dira plus tard, qui devient important pour la conception augustinienne de la triade, bien que cette conception soit influencée aussi par de considérations purement philosophiques.

Apart du dynamisme qui caractérise la triade augustinienne il y a encore une autre particularité qui manque à la conception plotinienne. Les triades telles qu'elles apparaissent dans le système néo-platonien, sont toutes «verticales», c'est à dire, ses membres appartiennent à des niveaux ontiques différents. Ceci est vrai autant de la première triade, formée par l'Un, l'Intelligence, et l'Ame du Monde, que de tous les autres puisque les hypostases sont arrangées en une hiérarchie. Il y a bien, chez Plotin, des triades qu'on peut appeller «horizontales»; mais elles sont et d'importance moindre et d'une nature différente. Car prennons, par exemple, celle qui consiste de l'Intelligence comme telle, le monde intelligible —substantiellement identique à l'Intelligence— contemplé, et l'Un qui est envisagé en quelque sorte «à travers» les deux autres; on voit aisément qu'in n'y a pas là «un troisième qui joint l'un à l'autre».

Chez saint Augustin, par contre, la structure des triades «verticales» est essentiellement la même que celle des triades «horizontales». Ces dernières peuvent être distinguées en triades «homogènes» et triades «hétérogènes». Une triade homogène est formée par trois membres de nature et dignité égales; tant qu'on trouve cettes triades dans le monde créé, elle sont toutes strictement des images et donc présentes seulement dans la personne rationale ou, comme dit saint Augustin, dans «l'homme intérieur». Nous choisissons parmi les nombreux textes qu'on pourrait alléguer que les deux suivants:

«Je suis et je sais et je eux; je suis, sachant et voulant; je me sais comme étant et voulant; je veux être et savoir... une vie, un esprit, une éssence (ou un être) —*quam inseparabilis distinctio et tamen distinctio*» (5).

«Lorsque l'esprit se connaît et s'aime, une trinité devient apparente: esprit, amour, connaissance... chacun de ces trois existe en lui-même et mutuellement en tous les autres ou dans les deux autres ou les deux autres dans chacun» (6).

La triade «hétérogène» peut être étudiée le mieux dans la théorie de la connaissance de saint Augustin. Pour lui, toute connaissance est une «vision» et on en peut discerner les traits essentiels si on analyse la vision sensorielle. Les autres sens fournissent eux aussi une vision, mais une qui est plus obscure, la lumière étant non plus pure mais troublée par la présence d'autres éléments. La vision corporelle resulte de ce que la lumière qui parte de l'objet rencontre et se joint à celle qui part de l'oeil. Il y a donc une triade formée par trois membres hétérogènes et c'est la lumière qui joint, comme le troisième, les deux autres.

Lorsqu'une image surgit de la mémoire et l'esprit en prend conscience, il y a un procéssus identique. Saint Augustin ne dit pas trop sur cette *visio spiritalis,* comme il l'appelle, mais on peut se faire une idée assez claire de ce qui se passe selon cette théorie. Il semble que l'objet sensible, converti en image, porte avec lui ses propriétés lumineuses ainsi que toutes les autres; en effet, l'image ne saurait être colorée ni répresenter l'objet sensible en aucune manière si elle ne possédait pas le caractère de visibilité, c'est à dire émettait de la lumière. D'autre part, le pouvoir imaginatif doit

(5) *Confess.*, XIII, 11, 12.
(6) *De Trinit.*, IX, 5, 8.

être doué d'une lumière propre à lui, et les deux rayons se réunissent comme c'est le cas dans la vision corporelle.

On retrouve la même structure dans la connaissance intellectuelle. Là, l'objet est la vérité, surtout ce que saint Augustin appelle la vérité éternelle qui se révèle à l'esprit lorsqu'il plonge dans les profondeurs de la *memoria interna*, et c'est la raison qui prend connaissance de cette vérité. Là aussi il y a un *lumen sui generis* qui joint la raison à son objet. Ce n'est pas une lumière surnaturelle, mais plutôt une qui, bien que don du Createur, forme partie de la nature humaine; saint Augustin aime à citer en cet égard le mot du *Prologue* de saint Jean qui nous parle de la lumière qui illumine chaque homme qui vient dans ce monde. On a beaucoup discuté la signification de ce *sui generis;* nous croyons qu'il faut le comprendre comme se rapportant à une nature particulière de cette lumière intellectuelle. Cette interprétation est en accord non seulement avec la totalité de la pensée augustinienne, mais encore avec les règles de la grammaire et avec le style caractérisque de l'auteur.

Enfin, il y a la connaissance des vérités de la foi, strictement surnaturelles; et c'est là où on trouve une illumination divine dans le sens propre du mot. Et la lumière de laquelle reluit la vérité et celle qui part du sujet sont de la nature de la grâce divine. On ne peut pas attribuer, nous semble-t-il, cette connaissance à un pouvoir déterminé de l'esprit; c'est plutôt l'esprit ou la personne dans sa totalité qui apprehende la vérité.

Le P. Boyer, S. J., nous a reproché d'avoir ignoré, dans cette interprétation de la théorie de l'illumination le fait que la lumière intellectuelle n'est autre chose que la raison elle-même (7). Mais une telle identification de la raison et de la lumière intellectuelle nous parait inacceptable. Si on se placerait sur le point de vue de l'éminent savant qu'est le P. Boyer, la succession des triades serait interrompue au niveau de la connaissance intellectuelle pour reparaître à celui de la foi. Mais saint Augustin, dans son analyse minutieuse de la nature humaine, passe des triades inférieures, celles de l'homme extérieure, à des triades de plus en plus intimes, si on peut dire, et ainsi de la *similitudo* à l'*imago Dei*. Or, les activités déployées au niveaux succéssifs de la nature humaine doivent bien correspondre aux structures propres à ces niveaux. On peut découvrir, sans doute, dans l'oeuvre de saint Augustin quelques textes qui semblent supporter la thèse du P. Boyer; mais on découvrira aussi d'autres qui la contredisent. Ce que saint Augustin, p. e., dit du coeur, qu'il n'est pas lui-même sa lumière, peut être affirmé aussi de la raison (8). If faut tenir compte aussi des tendances générales de la pensée augustinienne. Et il nous semble que c'est une idée maîtresse chez saint Augustin, idée qu'il hérita peut-être de Plotin, celle d'une structure formellement identique en toutes les couches de la réalité. C'est dans cette structure que se révèle, d'une manière naturellement obscure, le plan divin de la création. La triade et la fonction médiatrice que celle-ci implique ne sont certainement pas tout ce que peut être affirmé en égard de la construction de la réalité; mais il nous semble que ces notions se rapportent néanmoins à des aspects fondamentaux de la réalité telle que la conçoit saint Augustin.

Il sera peut-être bien qu'on souligne le fait que les triades dont nous parle saint Augustin sont toutes de nature ontologique et qu'il ne faut pas les confondre avec les nombreuses triades de nature purement logique. Il n'y a, p. e., ni ressemblance ni aucune autre relation entre les triades augustiniennes et celles de la «table des catégories» chez Kant. Il n'y a pas non plus de relation avec la triade de propositions qui constituent le syllo-

(7) *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Roma, ottobre 1954, p. 154.
(8) *Enarr. in ps.*, 58, 18.

gisme aristotélien. Ce ne fut que Hegel qui croyait pouvoir établir une identité des relations logiques et les relations ontologiques.

Les trois membres qui constituent les triades augustiniennes sont des réalités; elles forment, pour ainsi dire, un tout «organique». Il y a, cela s'entend, chez saint Augustin des relations dyadiques, puisque la troisième entité, qui lie les deux l'une à l'autre forme avec chacune de celles-ci une relation dyadique. En outre, il y aussi des relations formées par deux membres sans qu'il y ait une médiation. Ainsi, la relation de l'âme et du corps est de nature strictement dyadique. On se rappellera aussi que saint Augustin déclare plusieures fois qu'il «n'y a rien entre l'âme et Dieu», remarque dirigée peut-être contre certaines idées gnostiques ou même néo-platoniennes.

Mais il semble bien qu'il y a une triade, selon l'idée de saint Augustin, là où on a affaire à une unité organique d'éléments ou d'entités disparates, là où il s'agit d'une *unitas multiplex*. Il est, en effet, non sans intérêt qu'on rencontre la conception triadique partout où la pensée d'un philosophe est préoccupée particulièrement par les phénomènes de la vie ou de l'art, les deux regions de notre expérience dont l'essence fait indispensable une conception plus ou moins «holistique». Car la triade est bien la forme la plus simple d'une telle *unitas multiplex*. Par conséquent, on trouvera que toute philosophie qui tend vers un élémentarisme, qui veut reduire les phénomènes complexes à des relations de plus en plus simples, se servira toujours du schéma dyadique.

Nous ne pouvons nous permettre ici une discussion plus detaillée de ces problèmes; mais nous en voulons rélever, soit-il seulement en parenthèse, leur signification dans l'histoire de la philosophie.

Hans Leisegang distingue dans un livre intéressant et auquel on n'a peut-être pas donné toute l'attention qu'il mérite, plusieures «formes de la pensée» (9), c'est à dire certains types fondamentaux de la vision ou intuition primordiale qu'a un philosophe de la totalité et la structure du donné. Ces formes de pensée sont nettement différentes les unes des autres; on peut bien s'imaginer qu'il y ait la possibilité d'une synthèse —et c'est peut-être celle-ci à laquelle pense M. Gilson lorsqu'il nous parle, dans des pages brillantes et bien connues, de «l'unité de l'expérience philosophique». Mais la synthèse ne peut être achevée que d'un point de vue au dehors et en dessus des types particuliers. Ce qui n'est pas possible, est qu'on interprète un de ces types par les catégories qui appartiennent à un autre.

Nous défendions, il y a un moment, notre conception de l'illumination augustinienne contre la critique du P. Boyer qui, croyons-nous, lit saint Augustin en peu trop dans al lumière de saint Thomas. Mais la philosophie augustinienne n'est pas un Thomisme avant la lettre; ni est-elle un existentialisme embryonnaire; et pas non plus une «anticipation» du Cartésianisme.

Car il faut, à notre avis, ajouter aux formes de la pensée nommées par Leisegang les deux types de la pensée triadique et de la pensée dyadique. C'est la seconde qui caractérise le système de Descartes, et elle le fait parce que le dyadisme est lié intimement à la conception mathématique et scientifique, donc à une sorte d'élémentarisme, tandis que le triadisme, ainsi que nous le disions ci dessus, prend son point de départ de la totalité indissoluble de l'être vivant —et de l'oeuvre d'art— qui par son essence même échappe à toute analyse élémentaristique. On a, en effet, exagérée la ressemblance de la pensée de Descartes et de celle de saint Augustin. Mais c'est là un problème qui demande une étude detaillée et longue que nous ne pouvons pas entreprendre ici.

(9) *Denkformen*, 2e. éd. Berlin, 1951.

Ajoutons seulement, en guise de conclusion, que nous croyons apercevoir dans l'histoire de la philosophie, plusieurs rhythmes, de pulsations, si on peut dire, et qu'un de ces rhythmes est celui d'une alternation du triadisme et du dyadisme. Il nous semble que nous assistons aujourd'hui à un declin de la pensée dyadique et à une renaissance de la conception triadique. Le mouvement néo-augustinien ainsi qu'une certain influence croissante du néo-platonisme nous en semblent être l'expression.

Toute pulsation, toute onde du mouvement de la pensée philosophique comporte le danger d'exagération et d'interprétation unilatérale. Maintes fois, la philosophie a prétendu à avoir découverte «la vérité» ou avoir retourné à la vérité oubliée depuis des siècles. Et chaque fois l'onde perdait, lentement ou rapidement, sa vigueur et a été remplacée par une autre. Il n'y a pas d'idée aussi fausse, dit saint Augustin quelque part, qu'elle ne contienne un grain de vérité. Ose-t-on espérer que la philosophie soit devenue consciente que sa tache —tache infinie, disait Kant— est d'aspirer à une synthèse plutôt qu'à des dichotomies par trop nettes? On ne saurait le prédire, mais on l'éspère tout de même.

Rudolf ALLERS.

Georgetown University.

Washington D. C.

Para una interpretación integral de la "iluminación agustiniana"

por Ismael QUILES

I. Necesidad de una integración de los textos

La «iluminación» es el núcleo central donde se entrecruzan todos los problemas de la gnoseología de San Agustín. Concepción estrictamente original y característica del Santo Doctor de Hipona, nos revela matices delicados de su vida y de su espíritu y se halla presente en casi todas las soluciones importantes de su filosofía; bien puede decirse que de una recta interpretación del pensamiento agustiniano en este punto depende todo el edificio de la especulación agustiniana. Especialmente, el problema del conocimiento, de la verdad y de la existencia de Dios depende de la interpretación que se conceda al problema central de la iluminación. Este problema es a la vez gnoseológico, metodológico y metafísico, en cuanto explica el proceso y el valor de nuestro conocimiento y nos revela las estructuras mismas del ser del alma y de Dios.

Por lo mismo, los intérpretes de San Agustín han tenido también una preocupación central por captar el verdadero pensamiento del maestro en este punto. Desde la Edad Media hasta estos últimos años, las más diversas interpretaciones se han ido tejiendo en torno a la iluminación agustiniana, cuyo concepto es precisamente difícil de interpretar porque reaparece en cada página con fórmulas coincidentes, pero con matices que pueden desorientar.

Esto mismo demuestra que la iluminación en San Agustín no es una idea simple, sino sumamente compleja, en la cual intervienen los elementos más diversos, que el Santo Doctor va haciendo subrayar según la ocasión y el tema o materia a que la aplica. Nada extraño que las interpretaciones hayan oscilado entre los extremos más diversos y las variaciones y matices también a primera vista incompatibles.

La idea central que ha inspirado el presente trabajo es la convicción de la complejidad de aquella realidad a la que se refiere San Agustín cuando habla de la luz interior, de la luz incorpórea, del sol secreto de las almas, etc., y de su múltiple eficacia en la mente humana. Por lo mismo, se nos impone cada vez con más evidencia la idea de que es imposible interpretar la iluminación agustiniana den-

AVGVSTINVS, III (1958), 255-268.

tro de un sistema determinado, o por una modalidad única, con que se quiera abarcar la multiplicidad de aspectos a que se refiere el Santo Doctor cuando nos habla de esa luz y de esa iluminación interior al alma.

No vamos a hacer nosotros una crítica de las interpretaciones hasta ahora realizadas. Puede ella verse en los últimos estudios sobre San Agustín, especialmente en F. Cayré, *Initiation à la Philosophie de Saint Augustin* (1), y en M. F. Sciacca, *S. Agostino* (2). Dejando de lado las interpretaciones extrañas que resultan más evidentemente inadmisibles por ser contrarias al espíritu y a la letra misma de San Agustín, como el panteísmo, la teoría de la reminiscencia y de la preexistencia de las almas, el innatismo ingenuo y el ontologismo, enumeramos las más importantes: el ejemplarismo innatista de San Buenaventura (3), la identidad del entendimiento agente de Aristóteles (4) o la abstracción intelectual de Santo Tomás (5), o la asignación de la función reguladora de nuestros juicios o de nuestra actividad iudicativa a la iluminación (6). Más ceñida al texto de San Agustín es la interpretación de J. Hessen (7), que descubre en la iluminación agustiniana una intuición directa no precisamente de la esencia divina, sino del mundo inteligible, pero en Dios mismo. Por su parte, Cayré (8) sostiene que la iluminación nos da no una visión inmediata y directa, sino mediata e indirecta de Dios en el alma, en la cual ésta contempla también las verdades fundamentales.

Por nuestra parte (9), hemos hecho también una crítica a las principales interpretaciones de la iluminación agustiniana, incluyendo la de Cayré, la cual nos parece forzar buen número de textos de San Agustín, y, por otra parte, cae en una interpretación poco inteligible en sí misma, ya que hablar de una «intuición indirecta» no es propiamente salvar el concepto de intuición, que por sí mismo significa conocimiento inmediato, y, por tanto, directo. Nada extraño que el mismo Cayré (10), al examinar la prueba agustiniana de la existencia de Dios, la reduzca a un raciocinio, restando así el valor experimental e intuitivo que la prueba agustiniana presenta dominantemente.

En su obra sobre San Agustín, Sciacca apunta la idea, que nos parece acertada, de que es imposible hablar de la iluminación divina en un solo sentido, porque es necesario distinguir varios tipos de iluminación. Sciacca distingue, por de pronto, tres grados de iluminación: la luz natural de la razón, con que se juzga de las cosas; la luz de la inteligencia, o intuición de las verdades inteligibles, y la

(1) París, 1947, pp. 216-234.
(2) Brescia, 1941, t. I, pp. 329-345; ed. española, Barcelona, 1955, pp. 253-259.
(3) Cayré, *o. c., p.* 227.
(4) E. Portalié, *Saint Augustin, Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. I. c. 2336.
(5) Ch. Boyer, S. J., *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, 2.ª ed., 1940.
(6) E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, París, 1929, pp. 115-125.
(7) J. Hessen, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlín, 1931.
(8) Cayré, *o. c.*, p. 234.
(9) *La Interioridad agustiniana en los Soliloquios*, Rev. *Ciencia y Fe*, X (1954), pp. 42-47.
(10) Cayré, *o. c.*, pp. 274-275.

luz de la gracia, con que se conocen las verdades sobrenaturales (11). No encontramos objeción alguna a esta división de estadios en la iluminación agustiniana. Sin embargo, queda en pie todavía el problema de la naturaleza de la iluminación y de su aplicación concreta a cada uno de los objetos del conocimiento humano. Sciacca reconoce que hay una gran afinidad entre la interpretación de Cayré y la suya propia (12), aun cuando es evidente que aquél se refiere en forma decidida a una intuición directa del mundo objetivo de las ideas, o de las *rationes aeternae*, coincidiendo con la propia concepción metafísica de la interioridad objetiva.

Según hemos observado ya en otros dos trabajos (13), nuestra impresión es cada vez más decidida en un aspecto de la iluminación agustiniana. No admitimos la interpretación de Hessen, ni mucho menos la del ontologismo. Es evidente que ni el espíritu ni el texto agustiniano pueden confundirse con las tesis fundamentales de Malebranche, aunque éste se haya inspirado en San Agustín. Sin embargo, creemos que hay un elemento, señalado por Hessen, que debe tenerse en cuenta en la iluminación agustiniana, y es el de una verdadera intuición, y, por consiguiente, un conocimiento inmediato. En este aspecto creemos que Hessen está en lo cierto, aunque es necesario no dar al término «intuición» el sentido de una visión perfecta y clara de Dios, sino otro modo de conocimiento inmediato más imperfecto.

Por otra parte, creemos que la afirmación central de Cayré tiene también su fundamento en una serie innegable e indiscutible de textos agustinianos, en los cuales evidentemente el Doctor de Hipona afirma que conocemos a Dios *en* sus creaturas, y especialmente *en el alma*, como en la imagen creada más perfecta, ya que ella es, propiamente hablando, imagen de Dios. La intuición indirecta de Cayré podría tener aquí una explicación real, aun cuando, a nuestro parecer, el término intuición resulta menos propio.

Otro tanto puede decirse de la interpretación de Gilson; pues, sin duda, constata frecuentemente San Agustín que la razón *juzga* de las cosas de acuerdo a las normas eternas, supremas e inmutables que ve la inteligencia en el mundo inteligible (14). Pero, por otra parte, no es posible restringir la función de la iluminación a la simple regulación de nuestros juicios, sino que se extiende al mismo conocimiento de Dios y del alma y de los conceptos o esencias o *rationes eternae* en sí mismas.

Estas pequeñas observaciones confirman la apreciación anterior de que es imposible reducir la iluminación agustiniana a un tipo simple de conocimiento o de actividad; antes bien, estamos ante una realidad compleja, y, en consecuencia, se impone distinguir varios

(11) SCIACCA, *o. c.*, pp. 224-229.
(12) SCIACCA, *o. c.*, p. 344.
(13) *La Interioridad agustiniana en los Soliloquios*, p. 38; *La Interioridad en el diálogo agustiniano Del Orden*, Rev. *Ciencia y Fe*, XI (1955), pp. 91-94.
(14) Ver, entre otros textos, *De civit. Dei*, XI. 27. 2.

tipos y planos de iluminación, a los que corresponden otros varios tipos y planos de conocimiento.

Creemos que para llegar a esta interpretación integral de la iluminación agustiniana deberían analizarse las diversas formas en que ella se presenta en San Agustín, haciendo una especie de descripción o análisis de cada una de ellas y señalando luego la base común que las une. Porque varias de ellas, al menos, no son contradictorias entre sí ni aparecen excluyendo a las otras.

II. Doble nivel de la iluminación y doble intuición de Dios: en sí y en el alma

No sólo nos ha sìdo sugerido este método de interpretación de la iluminación agustiniana por la multitud y variedad de los textos, sino también porque en algunos de ellos nos parece haber hallado en San Agustín mismo la referencia clara, por de pronto, a dos tipos o maneras diversas de conocimiento de Dios en virtud de la iluminación: un conocimiento de Dios *en sí mismo* y otro conocimiento de Dios *en el alma.* De ser esto así, deberíamos admitir dos tipos de intuición, correspondientes a diversos grados o influencias de la iluminación agustiniana, es decir, una intuición inmediata de Dios y otra mediata, o, para hablar en términos más precisos, un conocimiento inmediato y propiamente intuitivo de Dios (aunque sumamente imperfecto) y otro mediato, o impropiamente intuitivo. Estudiemos uno de los textos que explícitamente nos revelan este doble tipo de conocimiento. Ya en el *De Genesi ad Litteram* nos dice que la luz misma con que es iluminada el alma sirve para que entienda todas las cosas, o en sí misma, o en la luz, que es Dios mismo (15).

Pero, sobre todo, en el *De Trinitate* creemos ver un texto clave, donde el mismo Agustín parece hacer una síntesis esquemática de su pensamiento sobre la iluminación y nuestro conocimiento. Allí, en efecto, nos dice que, ante todo, alcanzamos un conocimiento inmediato de Dios en sí mismo: *Ibi quippe, ut potuimus, disputando, erigere tentavimus mentis intentionem ad intelligendam illam praestantissimam immutabilemque naturam, quod nostra mens non est.* Ahora bien, explícitamente habla Agustín de una presencia inmediata por su luz al alma misma. *Quam tamen sic intuebamur, ut nec longe a nobis esse, et supra nos esse, non loco, sed ipsa sui venerabili mirabilique praestantia, ita ut apud nos esse suo praesenti lumine videretur* (16).

Notemos las expresiones de *presencia* e *inmediatez* del objeto, y, consiguientemente, de *intuición* en el acto del conocimiento: *Nec longe a nobis esse... apud nos... suo praesenti lumine.*

---

(15) *De Gen. ad litt.: ... ipsum lumen quo illustratur anima, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta veraciter conspiciat...*
(16) *De Trinit.*, XV, 6, 10.

Pero esta presencia privilegiada es confusa, porque no se puede fijar en ella la mirada y es fugaz; por eso ni puede ser una visión perfecta con que el alma quede satisfecha, ni tampoco puede ser prolongada. A ello se debe que el Santo Doctor note cómo en esa visión no aparece la Trinidad *(adhuc nulla Trinitas apparebat)*, ni podía fijarse en ella la mirada, *quia non ad eam quaerendam in fulgore illo firmam mentis aciem tenebamus* (17). Sin embargo, la experiencia de la realidad presente nos revelaba *algo* de Dios, es decir, que no era cuerpo *(non erat aliqua moles)*, además de lo que ya antes ha observado que era una *praestantissimam immutabilemque naturam, quod nostra mens non est... et supra nos esset.*

Debido a la imposibilidad de mirar fijamente a esa luz y de permanecer mucho tiempo en ella, San Agustín observa que la mente humana debe dirigirse hacia las cosas creadas, buscando a Dios en ellas, y nos hablará, de inmediato, de *otro conocimiento de Dios*, no ya directo, sino indirecto, es decir, en las «imágenes creadas» de Dios: «Pero como aquella luz inefable reverberaba sobre nuestra mirada y nos hacía sentir la debilidad de nuestra inteligencia para poder atemperarnos a ella, como descanso de la atención fatigada, fijamos la mirada de nuestra reflexión en nuestra propia mente, según la cual, fué el hombre creado a imagen de Dios, por sernos su conocimiento más familiar y ocupar un término medio entre el principio y el remate de nuestro estudio; y así, para que las perfecciones invisibles de Dios pudieran sernos conocidas por la creación, nos hemos entretenido desde el libro IX al XIV en la creatura que somos nosotros» (18).

Este texto nos muestra, por una parte, la característica del conocimiento directo de Dios que puede tener el hombre en esta vida, es decir, que resulta imperfecto, confuso y que no puede prolongarse por mucho tiempo, y por otra, la necesidad de volver nuestra mirada hacia las creaturas, y especialmente hacia la misma alma, como imagen de Dios, para conocer por ella a Dios: *Ad ipsius nostrae mentis secundum quam factus est homo ad imaginem Dei (Génesis,* I, 27), *velut familiariorem considerationem... refleximus: et inde in creatura, quod nos sumus, ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, conspicere intellecta possemus (Rom.,* I, 20)...» (19).

En este texto, que resume el proceso de una de las más fundamentales y maduras obras de San Agustín para explicar nuestro conocimiento de Dios, aparecen, a nuestro entender, los dos polos en que principalmente se mueve nuestra alma en virtud de la iluminación divina para conocer a Dios, es decir, la realidad y la presencia misma de Dios y la realidad y la presencia del alma a sí misma como imagen de Dios. En consecuencia, deberíamos admitir *dos tipos de intuición* o conocimiento de Dios por el alma: el primero, en sí mismo, y el segundo, en el alma; el primero, la intuición o conocimiento inmediato propiamente tal, y el segundo, el conocimiento mediato.

(17) *Ibid.*
(18) *Ibid.*
(19) *Ibid.*

En esta forma creemos que pueden interpretarse, en su sentido obvio y sin desconocer el valor propio, las dos series de textos agustinianos que andan íntimamente entrelazadas, la que nos habla de un conocimiento inmediato de Dios, de una presencia, sin más, al alma, y el que se inspira en los textos de San Pablo, *per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*.

En un trabajo anterior hemos mostrado que la inmediatez del conocimiento respecto de la luz inconmutable, que es Dios mismo, no puede ser puesta en duda sin forzar la interpretación de los textos agustinianos. Lo hemos hecho especialmente en relación a los primeros libros de San Agustín (20). Pero los textos paralelos se repiten en las *Confesiones* (VII, 10, 16), en el *De libero arbitrio* y en el *De Trinitate*.

III. Doble nivel de la iluminación y doble intuición de las «ideas»: en sí y en las cosas

Entre Dios y el alma aparecen las ideas, es decir, el mundo inteligible de las verdades inconmutables. Es verdad que Agustín identifica las ideas con Dios, pero en cierto modo las distingue también, ya que, según ellas, crea Dios todas las cosas: son como las normas que tiene Dios en sí mismo, según la cual, todas las creaturas participan imperfectamente de Dios (21). Este mundo inteligible, o mundo ideal, se halla presente al alma de una manera también misteriosa. Cómo conoce el alma las esencias, ¿por abstracción de las cosas sensibles o por intuición? También aquí Agustín nos da una intuición doble del mundo de las ideas. Por una parte, nos dice que todas las cosas participan de la razón, es decir, de las razones eternas, y son como sombras imperfectas de ellas (22). Por lo mismo, podemos en las cosas sensibles y mudables ver también una sombra de las ideas.

Pero el origen mismo de las ideas no parece en San Agustín conectado inmediatamente, en cuanto a su existencia y conocimiento primero, con la experiencia del mundo sensible. El *De Trinitate*, en el que tan detenidamente estudia el conocimiento sensible, es al respecto muy elocuente. No sólo explica la imposibilidad de sacar de las cosas sensibles las ideas, sino que positivamente insiste en que éstas se hallan *inmediatamente presentes* al alma. El hombre se halla entre las cosas sensibles y las cosas inteligibles, entre lo ínfimo y lo sumo, y va oscilando entre unas y otras según que en él predomine lo animal o lo espiritual. ¿De qué manera podría pasar el hombre entre las cosas tan distantes, de las más elevadas a las más inferiores, sino por medio de sí? (23). Por el *sentido* conoce el hombre las

(20) *La Interioridad agustiniana en los Soliloquios, l. c.*
(21) *De Ideis*, PL, 40, 29-31.
(22) *De ord.*, II, 11, 32 y 35, donde muestra cómo el alma por su parte inferior descubre los vestigios de la razón en las cosas materiales, percibidas por la sensación *per sensum*. Recuérdese que ya allí sostiene que la sensación es una operación propia del alma.
(23) *De Trinit.*, XII, 11, 16: *Qua igitur tam longe transiret a summis ad infima nisi per medium sui.*

cosas sensibles; por *la razón* (la ciencia) se guía en el uso de las cosas temporales; por *la inteligencia* (la sabiduría) contempla las cosas eternas (24). Pero la razón está vuelta hacia éstas y no depende de las cosas sensibles o transitorias, sino, al revés, juzga a éstas de acuerdo con lo que ve *en el interior de la mente,* que son esas normas o verdades eternas e inmutables (25). Evidentemente, el conocimiento de las cosas sensibles tiene, en definitiva, la dirección *hacia afuera* en San Agustín, y el conocimiento de las cosas inteligibles, el conocimiento *hacia adentro.*

Sin embargo, en cierta manera contempla también las mismas normas eternas en las cosas sensibles y transitorias. Pero no perfectamente, de manera que por ellas solas no podría descubrirlas tal como son. En el célebre pasaje en que San Agustín describe la diferencia entre la sabiduría y la ciencia, y se propone declararnos cómo por la sabiduría se realiza el conocimiento intelectual de las cosas eternas, se hallaba, por así decirlo, en el plano inclinado, para darnos el puente que, según él, existe entre el conocimiento sensible y el conocimiento inteligible. Después de notar que la sabiduría (por oposición a la ciencia) es aquella ciencia «a la que no pertenecen las cosas que fueron o serán, sino las que son; pero, a causa de la eternidad en la cual existen, se dice que fueron, son y serán sin mutabilidad alguna de tiempo» (26), observa cómo todas ellas en alguna manera, no solamente en las cosas sensibles que están situadas en lugares determinados, aunque no sean espaciales, sino también en las *«mismas mociones temporales y transitorias sin sucesión de tiempo»* (27). Es decir, que nosotros percibimos las cosas inteligibles, aun de las cosas sensibles ubicadas en un lugar o de las temporales y transitorias sin sucesión de tiempo. Ahora bien, ¿cómo conocemos estas cosas inmutables y eternas? Agustín nos explica cómo estas verdades inteligibles *«en la naturaleza incorpórea se presentan a la mirada del alma tan inteligibles como los objetos palpables y visibles a los sentidos del cuerpo en el espacio»* (28). La contraposición de la mirada sensible ante los cuerpos y la mirada del alma ante los objetos inteligibles muestra la semejanza de presencia de objetos en uno y otro caso.

¿Cómo explicar el origen del conocimiento de las cosas inteligibles? Agustín se propone la hipótesis de la reminiscencia, que aplicamos perfectamente a las cosas sensibles que antes habíamos co-

---

(24) *Ibid.*, XII, 14, 22: *Distat tamen ab aeternorum contemplatione actio qua bene utimur temporalibus rebus, et illa sapientiae haec scientiae deputatur; Ibid.*, XV, 25: *Si ergo haec sapientiae et scientiae recta distinctio ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero, temporalium rerum cognitio rationalis.*

(25) *Confess.*, XII, 6, 9: *Illi intelligunt qui vocem acceptam foris intus cum veritate conferunt.*

(26) *De Trinit.*, XII, 14, 23: *De his ergo sermo cum fit, eum scientiae sermonem puto, discernendum a sermone sapientiae, ad quam pertinent ea quae nec fuerunt, nec futura sunt, sed sunt, et propter eam aeternitatem in qua sunt, et fuisse et esse et futura esse dicuntur, sine ulla mutabilitate temporum.*

(27) *Ibid.*

(28) *Ibid.*: *Manent autem, non tamquam in spatiis locorum fixa velut corpora: sed in natura incorporali sic intelligibilia, presto sunt mentis aspectibus, sicut ista in locis visibilia vel contrectabilia corporis sensibus.*

nocido en este mundo. Tratándose de las cosas inteligibles, que no hemos visto nunca en este mundo, no se explicarán por una visión anterior a nuestra existencia actual. El pasaje es de capital importancia, porque daba a San Agustín la oportunidad de decirnos que precisamente, puesto que no procedían estas ideas de una preexistencia anterior, las sacábamos de las cosas sensibles. Sin embargo, en vez de darnos esta respuesta obvia, sólo opone a la hipótesis de la reminiscencia la de una *presencia inmediata al alma en una luz especial incorpórea. «Es preferible creer que, disponiéndolo así el Hacedor. la esencia del alma intelectiva descubre en las realidades inteligibles del orden natural dichos recuerdos, contemplándolos en una luz incorpórea sui generis, lo mismo que el ojo corpóreo al resplandor de esta luz material ve los objetos que están a su alrededor, pues ha sido creado para esta luz y a ella se adapta por creación»* (29). Cualquiera que sea la explicación que se dé del texto, especialmente de la expresión *sui generis,* ya se relacione con el alma o con la luz, lo cierto es que Agustín no se refiere; nos da la explicación normal que lógicamente podía esperarse del contexto, diciéndonos que nuestra inteligencia veía o sacaba las ideas de las cosas sensibles. No hay ninguna referencia a tal relación, sino más bien una oposición entre la mirada carnal que ve los cuerpos que están alrededor y la mirada del alma que ve las cosas inteligibles, sin que las relacione inmediatamente con los cuerpos. San Agustín se mantiene en un ambiente neoplatónico característico.

Más aún, explica Agustín a continuación cómo de las cosas sensibles, que hemos visto en este mundo, tenemos memoria y *sólo* de ellas; en cambio, de las cosas inteligibles tenemos un *conocimiento inmediato* que no está referido a las cosas sensibles, vistas de manera que, si uno es oportunamente interrogado, puede responder: «*Aunque sea sobre una disciplina que ignora*» (30). La desconexión fundamental entre el origen de nuestras ideas y las cosas sensibles nos parece suficientemente subrayada en este pasaje, que recapitula las torías agustinianas.

De todo lo cual resulta que para Agustín tenemos un conocimiento *directo* y en alguna forma, por lo menos, independiente de las cosas sensibles, que es el de las verdades o realidades inteligibles y supremas; pero, por otra parte, encontramos en las cosas sensibles también una sombra de estas verdades inteligibles.

---

(29) *Ibid.*, XII, 15, 24: *... sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente conditore, subjuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadjacent, cujus lucis capax eiquae congruens est creatus.*

(30) *Ibid.*: *Denique cur de solis rebus intelligibilibus id fieri potest, ut bene interrogatus, quisquae respondeat quod ad quamquae pertinet disciplinam, etiam si ejus ignarus est? Cur hoc facere de rebus sensibilibus, nullus potest nisi quas isto vidit in corpore constitutus, aut eis quae noverant indicantibus credidit, seu litteris cujusquae seu verbis?* Nótese el relieve de la antítesis entre lo que podemos conocer *por los sentidos* y lo que conocemos *con independencia de éstos y de los recuerdos que de ellos conservamos.* Agustín desconecta claramente el conocimiento de las cosas inteligibles, en cuanto a su origen, del conocimiento de las cosas sensibles. Como, por otra parte, rechaza la reminiscencia, no quedaría otra solución sino el innatismo, que no tiene objeto ante la presencia objetiva de las verdades eternas en el alma.

Más aún, es evidente que, según San Agustín, el conocimiento de las cosas sensibles, debidamente ordenado, sirve de ascesis o preparación para llevarnos hasta las inteligibles. El método lo ha repetido varias veces San Agustín. Ya en el diálogo *De Ordine* nos muestra el proceso o los grados del conocimiento, pasando desde las cosas en que el vestigio de la razón es más tenue hasta las que nos acercan más a las verdades puras: el conocimiento sensible, la gramática y la historia; la dialéctica, la retórica, los números en la poesía y en la música; los números en las figuras geométricas ideales de la astronomía, y, finalmente, el principio supremo, la verdad absoluta de los números, proporciones y orden (31). Pero, después de mostrar cómo en todas las cosas había una sombra o reflejo de los números y de su verdad, observa que aunque «*en todas estas disciplinas, doquier se le ofrecían las proporciones de los números, cuya verdad absoluta brillaba mejor en la tersura de la mente que en las cosas exteriores, en que sólo reconocía como una sombra y vestigio de aquéllas, barruntó que estaba cerca de la lumbre misma que regulaba todas las cosas, y le centelleó un maravilloso vislumbre*» (32). Con la imprecisión de los primeros escritos, la mentalidad de Agustín es la misma: conocimiento de la Verdad Absoluta en las cosas exteriores, pero sólo como una sombra y vestigio; conocimiento de la verdad absoluta en la mente, mejor que en las cosas exteriores, y, finalmente, traspasando la mente, conocimiento de la verdad absoluta en sí misma (33). Tendríamos, por tanto, una doble intuición de las verdades inteligibles: 1) en las cosas exteriores y en el alma, y 2) en sí mismas.

IV. La experiencia metafísica personal de San Agustín

Hemos tratado de seguir o descubrir la síntesis del pensamiento agustiniano, es decir, el punto de unión de los diversos tipos de conocimiento y de los diversos objetos que alcanza: conocimiento de Dios en sí mismo y en el alma y las cosas exteriores; conocimiento de las ideas en sí mismas y en el alma y en las cosas exteriores. De corresponder a una síntesis del pensamiento de San Agustín los textos que hemos aducido, y que tienen en sí mismos, sin duda ninguna, un carácter de recapitulación, podríamos concluir que la iluminación agustiniana abarca las tres zonas paralelas: *Dios, el alma* y *las cosas sensibles*, y *las ideas, el alma y las cosas sensibles*. Deberíamos, por tanto, distinguir dos tipos de conocimiento: directo e indirecto. El tipo de conocimiento directo abarcaría a Dios en sí mismo, a las ideas en sí mismas y al alma y a las cosas sensibles; el tipo de conocimiento indirecto volvería otra vez a encontrar a Dios como en un vestigio e imagen en el alma perfectamente y en las cosas sensibles imper-

(31) II, caps. 11-19.
(32) *De ord.*, II, 15, 43.
(33) *Ibid.*, II, 14, 41: *Et quoniam illud quod mens videt semper est praesens et immortale approbatur, cujus generis numeri apparebant...*

fectamente; asimismo, el conocimiento indirecto, en imagen y vestigio, de las ideas volvería a encontrarlo el alma en sí misma con más perfección y en las cosas sensibles como en una imagen o vestigio imperfecto.

De esta manera recogemos todos los aspectos de la iluminación agustiniana que fluyen espontáneamente de los textos, teniendo en cuenta lo que hay de positivo en las opiniones, a nuestro parecer, mejor fundadas, que son las de Hessen, Gilson, Cayré y Sciacca. No encontramos tanto lugar a la interpretación que funda el conocimiento de las ideas según San Agustín en el proceso de «abstracción» de las cosas sensibles, y mucho menos la identificación de la luz increada, fuente de nuestros conocimientos, con el entendimiento agente aristotélico.

Podríamos ahora preguntarnos: *¿Cuáles son las experiencias vitales o existenciales en que Agustín apoya su concepción de la iluminación y del proceso y valor de nuestro conocimiento?* Esto significa investigar sobre el valor objetivo de las descripciones agustinianas. ¿Cómo nos explicamos que Agustín nos hable de un conocimiento inmediato de Dios, de una presencia inmediata de Dios al alma, de una presencia inmediata de las razones eternas en la mente humana y qué conexión tiene todo ello con el conocimiento que el alma tiene de sí misma y con el que tiene de las cosas exteriores? ¿Podríamos a través de las obras de San Agustín adivinar cuáles eran sus experiencias metafísicas y sus vivencias y ordenarlas y jerarquizarlas para explicarnos cómo ha podido darnos esta visión panorámica de los diversos tipos del conocimiento humano y de su valor real?

Proponemos nuestra interpretación de la conexión psicológica de los diversos conocimientos según San Agustín, naturalmente, con las debidas reservas, pues nosotros mismos creemos que la materia es delicada y difícil y que requeriría ulteriores investigaciones para descubrir en los textos agustinianos mayor número de matices que nos descubriesen su proceso psicológico.

Es natural que comencemos por las experiencias metafísicas más ciertas y fundamentales para San Agustín, y porque éstas son las del conocimiento inmediato, precisamente ellas deben ser las primeras. Así, pues, en el orden del conocimiento inmediato o directo propiamente tal, creemos que la concepción agustiniana del conocimiento se funda en una experiencia del ser o de la realidad, en la cual simultáneamente adquiere la evidencia inmediata de la realidad y naturaleza de la propia alma, del ser y sus principios fundamentales, de Dios y de las ideas eternas e inmutables. Declarémoslo.

1. *Conocimiento experimental del alma.*—Es indudable que para San Agustín la primera experiencia, la más rica en contenido y la más firme es la del alma misma. Desde el libro de los *Academicos* hasta las *Retractaciones*, el conocimiento del alma es el primero y necesario, el más cierto e incluído en todos los demás tipos de cono-

cimiento (34). Ni siquiera puede dejar de conocerse cuando se ignora a sí misma *(quapropter non potest omnino nescire se, quae dum se nescientem scit, se utique scit)* (35), y, por supuesto, en todo conocimiento se conoce a sí misma *(quo pacto igitur se aliquid scientem scit, quae se ipsam nescit)* (36). Y de la firmeza de su conocimiento indubitable son ya clásicas las referencias agustinianas. No hace falta que insistamos en la solidez e inmediatez del conocimiento que el alma tiene de sí misma.

2. *Conocimiento del ser, de la verdad y de la bondad.*—Pero no solamente el alma conoce que existe, sino también conoce de sí misma o de su naturaleza y en su naturaleza otras propiedades, es decir, las que le revelan su misma actividad: conoce que entiende, que existe y que vive: *Omnes animae se intelligere noverunt et esse et vivere* (37). Estas tres propiedades del alma correspondiendo al ser, al entender y al amar, es decir, al ser, a la verdad y a la bondad. Esta experiencia inmediata de la realidad del alma le abre a Agustín lo que modernamente llamaríamos la experiencia ontológica, es decir, la experiencia del ser y de sus atributos trascendentales: *veritas* y *bonitas* (38). Y ellas le dan a la mente la experiencia metafísica del ser y de sus principios. En la mente, estos principios se hallan en estado de participación y contingencia. En cuanto son de la mente. Pero se muestran trascendiendo la mente misma, y por eso se tiene una experiencia de los principios mismos también en cuanto tales o en su absolutez (39). En otras palabras, en el conocimiento del alma propia encontraría Agustín también una relación existencial con lo Absoluto, y esto nos permitiría explicar su afirmación de una cierta experiencia de la presencia del Absoluto en el alma.

3. *Conocimiento experimental de Dios.*—En esta experiencia profunda que el alma tiene de sí misma y del ser es donde halla la presencia del Absoluto, que Agustín descubre en el interior del alma,

(34) Citemos, entre otros textos, tan conocidos en este punto: *Contra academ.*, III, 9, 24; *Soliloq.*, II, 1, 1; *De Trinit.*, todo el libro X, especialmente los capítulos 3 y 4 y el célebre pasaje del libro XV, 12, 21; *De civit. Dei*, 11, 21.

(35) *De Trinit.*, X, 3, 5.

(36) *Ibid.*

(37) *Ibid.*, X, 4, 6.

(38) Cayré, en su preciso análisis del objeto de la iluminación por la experiencia interior, señala esta trilogía en la *aeternitas, veritas, caritas*, que responde evidentemente a la *bonitas*. Reproducimos las palabras de Cayré, porque señalan la riqueza metafísica de esta experiencia fundamental del ser en el hombre interior, tal como Agustín la vivió. Y señalamos que en el texto de las *Confessiones*, a que Cayré se refiere, expresamente se está describiendo el primer conocimiento de la verdad, es decir, la experiencia original metafísica, como el mismo Cayré lo reconoce *(cum te primum cognovi)*.

«L'objet ainsi trouvé est analysé avec une grande pénetration. Au premier plan c'est la *vérité*, qui est la chose connue et par qui on connait; au second se tient l'éternité, qui est connue par la vérité; la charité intervient aussi comme principe de connaissance. Que contiennent ces formules? *Veritas:* c'est l'être qu'atteint l'esprit, l'intelligible; *caritas:* c'est le mouvement du coeur vers le bien désirable, quand il est connu; *aeternitas:* c'est le caractère de l'être pleinement intelligible et désirable.

Ces realités sont aussitot associées deux a deux et il n'y a pas la de simples jeux de mots. De tels rapprochements jaillit une lumière profonde: *aeterna veritas:* la *vérité* suppose un objet immuable, éternel; *vera caritas: l'amour* se nourrit de vérité et non d'illusion; *cara aeternitas: l'éternité* est aimée pour la stabilité qu'elle apporte.» (Cayré, o. c., p. 212.

(39) *Confess.*, VII, 10, 16: *Supra mentem meam; De Trinit.*, XV, 6, 10: *Quod mens non est... et supra nos esset, non loco sed ipsa sui venerabili praestantia.*

penetrándola y trascendiéndola. En esta *experiencia fundamental* es blan del descubrimiento de Dios en lo interior del alma, en lo más íntimo del alma y que trasciende al alma misma. Especialmente los pasajes de las *Confesiones,* que tienen especial interés porque nos descubren el proceso personal histórico de Agustín, se explican perfectamente en la hipótesis que ahora estamos describiendo o proponiendo. Evidentemente, se trata de una intuición *imperfecta,* que capta la presencia del Absoluto en el alma, su carácter de Personal en la que se apoyarían los diversos textos agustinianos que nos ha- y Supremo por encima del alma (40), pero en forma oscura e imprecisa (41), que debe ser ulteriormente precisada. Consideramos que es en esta experiencia donde, por así decirlo, el alma de Agustín recibe la certeza o *el dato existencial* primero del Absoluto que le permite llegar al juicio existencial con seguridad, no meramente teórica e indirecta, sobre la realidad de Dios, a quien buscaba. Y la mayor satisfacción y exultación interior de Agustín será el haber precisamente encontrado a Dios en el interior del alma y tan íntimamente unido al alma, comprobando su error de querer buscarlo en las cosas mundanales ajenas a él mismo.

Evidentemente, este tipo de conocimiento de Dios por una presencia que le descubre apenas lo suficiente para poder reconocerlo como la verdad Absoluta e infinita, pero que no le permite contemplarlo en su esencia, mas aun ni siquiera se le ofrece a la mente sino en una especie de visión o experiencia fugaz, que sólo con esfuerzo logra repetirse, está muy lejos de la intuición o visión de Dios del ontologismo que le daría al hombre por sí misma el conocimiento preciso y pleno de Dios, tal como en este mundo es posible, y de todas las demás cosas en Dios.

4. *Conocimiento inmediato de las ideas.*—La experiencia del ser como Verdad y bondad y la experiencia, aunque tan deficiente en un principio, del Absoluto pueden ser el fundamento que abre la mente de Agustín al conocimiento de las *rationes aeternae,* o ideas de las cosas (42). Ya en la experiencia interior de sí misma, del ser, de la verdad y de la bondad, así como del Absoluto, está implícita la expe-

---

(40) El texto fundamental para este análisis nos lo ofrecen las *Confess.,* VII, 10, 16. Se trata de una explícita y cuidadosa descripción histórica de la experiencia metafísica de San Agustín, en su mayor estado de explicitación. Se realiza en el interior del alma y en un ambiente de presencialidad: *et inde admonitus redire ad memetipsum intravi in intima mea, duce te; et potui, quoniam factus es adjutor meus. Intravi et vidi, qualicumquae oculo animae meae, supra eumdem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem...; tu es Deus meus... Et cum te primum cognovi, tu assumpsisti me ut viderem esse quod viderem et nondum me esse qui viderem.* Pero el ambiente de presencialidad se notaba ya en las primeras obras, v. gr.: en el *De vita beata: Admonitio autem quaedam «nobiscum agit», ut Deum recordemur, ut eum quaeramus... hoc «interioribus luminibus nostris» jubar sol ille secretus infundit... et totum «intueri» trepidamus: nihilque aliud etiam hoc apparet esse quam Deum...* (n. 35).

(41) *Confess.,* VII, 10, 16: *Qualicumquae oculo animae meae... Et reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer, et contremui amore et horrore...; De Trinit.,* XV, 6, 10: ... *quia non ad eam quaerendam in fulgore illo firmam mentis aciem tenebamus...*

(42) Ya en el *Contra academicos* aparece esta interioridad presencial del mundo inteligible, admitiendo el doble mundo sensible e inteligible, según el espíritu platónico, aunque con la debida corrección cristiana de San Agustín. El texto es tan expresivo para mostrar la presencia del mundo inteligible al alma, cuando ésta se despoja de la dis-

riencia de las ideas en sí mismas, sin necesidad de recurrir al *topos noetós* de Platón ni a una intuición divina y luminosa directa. El mundo inteligible se abre así fundamentalmente a Agustín en una *experiencia existencial,* en la cual puede vivir, por así decirlo, su luminosidad inmutable (43).

Ahora bien, es evidente que, una vez abierto al alma el mundo de los primeros principios en su vida interior y objetiva, ella está ya en posesión de aquellos principios fundamentales que le permiten juzgar de todas las cosas creadas del mundo sensible y de las acciones humanas, porque se halla en posesión de las normas eternas fundamentales, que se le han hecho presentes por la naturaleza misma del alma y en la experiencia existencial e íntima del alma misma. Agustín las reconoce como superiores al alma, distintas y trascendentes. Su objetividad se le impone por evidencia. Gracias a ellas, puede perfectamente abrirse paso en el caos de los datos del mundo sensible (44). La experiencia del mundo exterior, a su vez, reforzará y ayudará a la experiencia interior.

Porque, además del conocimiento directo de todos estos elementos sensibles, de la memoria y del alma misma, poseemos también un ulterior conocimiento de los seres inteligibles, y especialmente de Dios y de las verdades eternas, por el vestigio que de ellas encontramos en las cosas creadas. Y esto sería el tipo de *conocimiento indirecto,* que también admite Agustín respecto de Dios, y que puede perfeccionar y ampliar el conocimiento directo que por vía de experiencia poseemos, o, por lo menos, ser un estímulo para que nuestra alma avive y purifique más su mirada hacia las cosas eternas.

La explicación de los otros elementos del conocimiento en San Agustín no tiene mayor dificultad. Es evidente que el conocimiento del mundo sensible, es decir, la sensación, se desarrolla en un plano

---

tracción o de los impedimentos de las cosas sensibles, que vale la pena transcribirlo completo: *Sat est enim ad id quod volo, Platonem sensisse duos esse mundos: unum intelligibilem in quo ipsa veritas habitaret, istum autem sensibilem, quem manifestum est nos visu tactuque sentire; itaque illum verum, hunc veri similem et ad illius imaginem factum, et ideo de illo in ea quae se cognosceret anima velut expoliri et quasi serenari veritatem, de hoc autem in stultorum animis non scientiam, sed opinionem posse generari. Quidquid tamen ageretur in hoc mundo per eas virtutes, quas civiles vocabat, aliarum verarum virtutum similes, quae nisi paucis sapientibus ignotae essent, non posse nisi verisimile nominari* (III, 17, 37). Ya antes había notado que el sabio ha de encontrar la sabiduría (el mundo inteligible de la verdad) en sí mismo: *si quaeris ubi inveniat ipsam sapientiam, respondebo: in semetipso* (III, 14, 31). Véase también el libro XII *De Trinitate,* especialmente los capítulos 1 y 2, donde describe el «hombre interior», es decir, el mundo de las ideas interior al hombre, y el *De civit. Dei,* XI, 27, 2.

(43) La distinción entre el hombre exterior y el interior, que Agustín analiza en el libro XII, principalmente, del *De Trinitate,* confirma cuanto acabamos de decir. Recordemos que la razón juzga de las cosas corporales *secundum rationes incorporales et sempiternas, quae nisi supra mentum humanam essent, incommutabiles profecto non essent; atque his nisi subjungeretur aliquid nostrum, non secundum eas possemus judicare de corporalibus. Judicamus autem de corporalibus ex ratione dimensionum atque figurarum, quam incommutabiliter manere mens novit* (2, 2). Pero la contemplación de estas *rationes sempiternae* pertenecen al hombre interior. Véanse también los capítulos 12, 17 y 14, 23, con el texto ya antes citado del capítulo 15, 24.

(44) «El espíritu, replegado en sí mismo (es decir, hacia el hombre interior) se habilita para conocer la hermosura del universo...» *(De ord.,* I, 1, 3). En esta interioridad el alma tiene ante los ojos interiores el principio supremo, es decir, «la verdad absoluta de las proporciones y de los números, presente en la mente, que regula todas las cosas» *(Ibid.,* II, 15, 43). Por lo demás, es bien sabido que para Agustín es imposible comprender el mundo exterior sin referirlo a la luz de las *rationes aeternae* que percibe el hombre interior.

de plena objetividad para el Santo Doctor. Las cosas externas influyen en nuestros sentidos y éstos forman la sensación, que es una actividad del alma para Agustín. Las sensaciones se almacenan en la memoria y sobre ellas trabajará después la inteligencia. La inteligencia conoce de esta manera, con una intuición inmediata, las cosas exteriores a través de la memoria y de la sensación, que son operaciones propias del alma. Todo este proceso de conocimiento va en Agustín perfectamente delineado de fuera a adentro; Agustín dará a todo lo que nos viene por los sentidos, sean las cosas materiales, sean los recuerdos, o narraciones, o enseñanzas recibidas de otros, la perfecta objetividad que nos traen los datos de la sensación (45).

Hemos tratado de sintetizar nuestra concepción de la iluminación agustiniana. Consideramos que para la recta interpretación de ésta, tratándose de una experiencia tan compleja, era necesario integrar los más diversos datos que Agustín ha ido esparciendo por sus obras, insistiendo más a veces en un aspecto que en otro, pero en realidad suponiéndolos integrados todos. Sólo en esta forma creemos que podrá llegarse, si no es con la explicación concreta que nosotros ofrecemos, con otra similar, a una interpretación adecuada de la iluminación agustiniana.

Ismael QUILES, S. J.

Fac. Univ. del Salvador.

Buenos Aires.

(45) *De ord.*, II, 11-19. Así se explica también la consigna agustiniana, que podría parecer opuesta a su espíritu de interioridad: *ab inferioribus ad superiora; ab exterioribus ad interiora* (*De Trinit.*, XIV, 3, 5).

Das Gnoseologisch-religiöse bei St. Augustin

von Erich PRZYWARA

(1) Eine «*Erkenntnis Theorie*» (wie man im Deutschen sagt) oder «Gnoseologie» (wie die romanischen Völker formulieren) gibt sich in vier Formen.

Die bekannteste Form ist die, welche auf Descartes zurückgeht, um dann in den europäischen Rationalismus (vor allem Christian Wolff) und von hier aus in die Neu-Scholastik und den Kritischen Realismus (der auf Külpe zurückgeht und in Wenzl seinen letzten Ausläufer hat) weitergegeben zu werden. Erkenntnis-Theorie oder Gnoseologie hat hier den Charakter einer *präambulären «philosophia prima»*. Wie Descartes, durch den «universalen, methodischen Zweifel» hindurch, im «*cogito ergo sum*» das unbezweifelbar «Erste» gewinnt, so wird dieses «Erste» zum entscheidenden Ansatz einer Philosophie, die ein souveränes «*cogito*» (streng mathematischen Denkens) über eine Realität einer reinen «*massa extensa*» stellt, die zwar echte Realität ist, aber eine solche, die kraft ihrer Begründung vom «*cogito*» her als «Materie» (bis zu Pflanze und Tier als «Mechanismen») diesem «*cogito*» als bestimmendem Form-Prinzip untersteht. Form-Prinzip eines «Ingenieur und Technikers», das aus einer «passiven Materie» eine rational-technische Welt gestaltet, wie sie heute All-Wirklichkeit werden will (anstelle eines autonom realen «Kosmos», in den auch Geist und Mensch zusammen mit Stoff, Pflanze und Tier eingegliedert sind). Europäischer Rationalismus, Neu-Scholastik und Kritischer Realismus gehen freilich nicht in diese letzte Konsequenz (in der Descartes als wahrer «Vater» unmittelbar steht zu unserm heutigen All-Technizismus), sondern bauen eine Erkenntnis-Theorie, die ausdrücklich nur mit einem «methodischen» Zweifel einsetzt, um vom *Minimum* des «Selbstbewusstseins» durch den wesentlichen Intentionalismus des «Sinnesbewusstseins» zur bewusstseins-unabhängigen Realität vorzudringen, die dann Gegenstand einer «Philosophie der Seinsbereiche» wird (von Metaphysik des Seins überhaupt zu Metaphysik des Stoffs zu Metaphysik des pflanzlichen Lebens zu Metaphysik des sinneshaften Lebens zu Metaphysik des Menschen zu Metaphysik des Göttlichen).

Aber in solcher präambulären «*prima philosophia*» ist weder das Wort Erkenntnis-Theorie noch das Wort Gnoseologie eigentlich echt gewahrt: weil sie in dieser Funktion nur Durchgang ist in die «eigentliche Philosophie» der Realität. «Erkenntnis-Theorie» aber sagt, dem Wort nach, eine innere, selbstzweckliche, «Anschauung» («theoria» von «theorein» als «reine Schau») von der «Erkenntnis in sich selbst», hin zu einer «Struktur-Lehre» eines «Bewusstseins in sich selbst». Und «Gnoseologie» sagt, ebenso dem Wort nach, eine Erforschung des inneren «Logos» der «Gnosis» in ihrer inneren «Logie», also eine «Sinn-Erforschung» des «inneren Sinns der

Erkenntnis als solcher». Eine solche *autonome Erkenntnis-Theorie oder Gnoseologie* hat ihren Grund-Typus in den drei Kritiken Kants, vor allem in der «Kritik der Reinen Vernunft», die das Bestehen einer echten Realität ausdrücklich voraussetzt, um sich allein mit den Bedingungen einer «Erkenntnis der Realität» zu beschäftigen. Es ist Erkenntnis-Theorie oder Gnoseologie, wie sie dann der frühe Husserl als «regionale Phänomenologie der Erkenntnis» in «Ausklammerung der Realität» (in der Haltung der «epoche», des methodisch vorläufigen «Anhaltens») intendierte.

Aber eine solche «regionale Phänomenologie des Bewusstseins in sich selbst» hat immer neu (in Hegels «Phänomenologie des Geistes» wie in des späten Husserl «Phänomenologie eines egologisch monadologischen Bewusstseins») die geradezu innate Tendenz, sich absolut zu setzen, in der Form eines spekulativen Idealismus, in dem Bewusstsein und Erkenntnis nicht mehr intentional zu einer bewusstseins-unabhängigen Realität sind, sondern sich selbst als die «einzige» oder wenigstens «eigentliche» Realität begreifen, als Realität eines «ontos on» eines «idealen Seins» (in Wiederaufnahme der Intention Platons) gegenüber dem «me on» des sinneshaft «realen Seins». In solchem spekulativen Idealismus einer *absoluten Erkenntnis-Theorie (oder Gnoseologie)* ist das innere All des Bewusstseins (in seinen noematischen Strukturen, wie Husserl sie intendiert, oder in seinem noetischen Vollzug, wie Hegel sie in seinem rhythmisch-dialektischen «Ternar» des Urteils von These zu Antithese zu Synthese gefasst sieht), -ist dieses innere material-noematische und formal-noetische All des Bewusstseins unmittelbar das «All an sich». Ein reales «All an sich» ist für dieses ideale «All an sich» höchstens eine «sinneshafte Schein-Realität», die grundsätzlich «ausgeklammert» bleibt (wie beim späten Husserl) oder als «Selbst-Entfremdung» des «Geistes eines geistigen All» gilt, also als «Sündenfall» dieses Geistes, aus dem er sich, in asketisch-spiritualistischer Ablösung, wieder in sein Ur-Geist-Sein hinauf-erlösen muss, ins «absolute Wissen» des «absoluten Geist» (wie es die Stufung in Hegels «Phänomenologie des Geistes» anschaulich macht: vom «Sinnes-Phänomenalen» zum «Geistes-Noumenalen»).

Dieser äussersten Form einer selbstzwecklichen Erkenntnis-Theorie oder Gnoseologie (die für und in sich selbst die einzige Philosophie und Metaphysik sein will) steht dann am schärfsten eine solche gegenüber, der es nur um die rechte «Methode» geht, in der das objektiv Reale richtig und in seine letzten Gründe hinein erkannt werden kann. Eine solche *methodologische Erkenntnis-Theorie oder Gnoseologie* liegt dem zugrunde, was im Oestlich-Asiatischen «Weisheit» heisst, die nur auf einem bestimmten «Weg» sich gibt (weswegen im Oestlich-Asiatischen solche «Weisheit» selber «Weg» oder «Bahn» oder «Fahrzeug» heisst: wie im klassischen China im Ur-Buch des «J Ging», im «Tao-te-king» des Lao-Tse und den Gesprächen des Kung-Tse, -und wie im klassischen Indien in den «Veden», wie den Reden des Gotamo Buddho). Es sind die «Stufen-Lehren» einer wachsenden Ent-Sinnlichung, ja Ent-Selbstung, wie sie über die alexandrinische Schule dann in die abendländischen Handbücher von Moral, Askese und Mystik eingegangen sind. Aber auch das Alte Testament kennt in seinen Weisheits-Büchern eine solche Methoden-Lehre: wie ein «Leben im Gesetz» der Weg ist, einer «göttlichen Weisheit» teilhaft zu werden. Und der Erste Korintherbrief lässt seine scharfe Betonung einer «moria Gottes in Christo» (also dem Wortsinn nach: einer «närrischen Torheit») unmittelbar münden in die Betonung einer «Weisheit Gottes im Mysterium verborgen», die nicht dem «fleischlichen Menschen» von «Eifern und Streiten» zugänglich ist, sondern allein dem «Geist-Mensch» in «Lehrsprüchen des (Heiligen) Geist» (1; 21 bis 3; 3).—Auf diesen Grundlagen entwickelt dann Clemens von Alexandrien den «Weg» einer «gläubigen Gno-

sis» und eines «gnosischen Glaubens» (Strom, II, 4; V, 1; VII, 10), der einerseits bedingt ist durch eine negative «Leidenschaftslosigkeit» (apatheia: Strom, VI, 9; IV, 23), anderseits durch eine positive «Liebe in Begegnung und Entgegnung zu einander» (agape: Strom, IV, 18; VII, 2, 10, 11), bis dass «Gnosis» und «Agape» nicht nur übergehen in die «Schau Gottes (theoria: Strom, IV, 6 usw), sondern geradezu deren «Vorwegnahme» sind (prolepsis: Strom, VI, 9).—Von hier aus geht nicht nur die Entwicklung einer solchen Methodologie der Erkenntnis über Augustinus und Anselm von Canterbury zu Thomas von Aquin hin (vgl. *Quaest. disp. de ver.*, q. 14, a. 10), sondern zweigt sich vom 17. Jahrhundert bis zu Nietzsche zu einer «moralischen Methodologie» ab, die bestimmte menschliche Haltungen zur Vorbedingung echter Erkenntnis macht, bis der grosse Romantiker Franz v. Baader gegen den «universalen Zweifel» Descartes als entscheidenden Ansatz einer Philosophie grundsätzlich das «Staunen» und den «Eros» setzt, in einer wahren Erneuerung des Platon, der für eine Schau der Wahrheit das «Staunen» (thaumazein: Theaitetos, 155 CD), die Enthaltung von Lust und Trauer (Phaidon, 82 E-83 E), ja sogar das «Hindurchsterben» in den Mysterien (Phaidon, 61 D, 64 A usw) zur Bedingung machte. Die Methodologie realer Erkenntnis des Realen, wie sie Kardinal Newman schliesslich in seiner «Grammar of assent» aufbaute (als Lehre von inneren «dispositions», in denen erst das Wahr-Wirkliche ergriffen werden könne) ist dann der klassische Abschluss dieser ganzen Entwicklung.—Diese religiösaszetische Methodologie der Erkenntnis (vom J.-Ging zu Baader und Newman) findet endlich ihre säkularisierte Form in der heutigen Phänomenologie: wie Husserl für eine wahre Erkenntnis ein «Sich-enthalten vom empirisch Realen» (epoche) fordert; wie im gleichen Sinn Max Scheler ein «Sich offen halten» betont; und wie sogar Heideggers Methode einer «Destruierung» durch alle Konvention des «Man» hindurch ins Urhafte als «Enthaltung» gedeutet werden könnte.—Und selbst der radikale Logizismus der Carnap-Schule, für die nur eine reine, mathematische Logik Philosophie ist, wahrend alle metaphysischen Fragen als sinnlos entfallen, trägt doch, wenn auch unbewusst und ungewollt, die alte Tradition einer methodologischen Erkenntnis-Theorie noch in sich: da sie in ihrem puren Mathematizismus der pythagoreichen Metaphysik der kosmischen Zahl verhaftet ist, in einem Säkularismus der «reinen Zahl».

Alle vier Formen einer Erkenntnis-Theorie (oder Gnoseologie) tragen aber ein bestimmt *Religiöses als* ihren *Untergrund*. Die Existenz eines solchen religiösen Untergrunds widerlegt ihren Anspruch, das methodisch Erste einer Philosophie zu sein, aus dem erst als Letztes die Frage nach dem Göttlichen sich ergäbe. Vielmehr ist, in einem positiven Sinn des sog. «ontologischen Gottes-Beweis» (von Ansätzen bei Augustin zu seiner Durchführung bei Anselm v. Canterbury zu Malebranche usw), bereits im «Erst» einer Erkenntnis-Theorie das «Letzt» des Göttlichen impliziert, und so impliziert, dass es fast als das immanente Apriori im differenten Ansatz einer Erkenntnis-Theorie erscheinen könnte.

In der *Descartes'schen Erkenntnis-Theorie des reinen «cogito»* als präambulärer «philosophia prima» verrät es sich darin, dass im «sum» des «*cogito*» unmittelbar (in echter Tradition des «ontologischen Gottesbeweises») als Ur-Seiendes das Göttliche aufscheint, von dem her erst der Weg in die kosmische Realität geht. Das Göttliche als zugleich «Ur-Wahrheit» und «Ur-Geistiges» wird als das «Innerste des Innen» des «*cogito ergo sum*» gefunden. Es ist damit das Göttliche, wie es für die deutsche Mystik ein radikal augustinischer «*Deus interior*» ist (aber in Auslöschung der eigentlich augustinischen Dialektik zwischen «*Deus interior*» und

«Deus exterior»: vgl. *De Gen. ad litt.*, VIII, 26, 48). Die philosophische «Innerlichkeit» einer Philosophie, die im *«cogito»* als dem «Innen des Innen» wurzelt, gründet damit im Apriori einer religiösen «Innerlichkeit», in der allein der Mensch «ur-innerlich» ist im «Gott, der innerer mir ist als ich mir selbst» (wie auch Augustinus betet: *«Tu interior intimis meis»*: *In Ps.* 118, 22, 6).

Für eine *autonome* wie für eine *absolute Erkenntnis-Theorie* (oder Gnoseologie) ist das Apriori einer solchen religiösen «Innerlichkeit des Innen in Gott als 'Innen des Innen'» noch konstitutiver: wie Hegel offen (in seiner *Geschichte der Philosophie)* die «neue Philosophie» (von Descartes zu Leibniz zu Kant zu sich selbst als Spitze) gleichsam als «Aus-Philosophierung» der reformatorischen «Religion der Innerlichkeit» aufhüllt (wie in der Tat Luther eine frei autonome «Innerlichkeit» gegen «katholische Aeusserlichkeit» setzte). Wie der kosmische Realismus des Hl. Thomas von Aquin zuletzt religiös im kosmischen Realismus einer sichtbaren Kirche sichtbarer Sakramente, gleichsam apriorisch, wurzelt, so gründet eine relativ oder radikal absolute «Philosophie des Geistes» als «Philosophie der Innerlichkeit» und hierin als «Idealismus» (material in Leibniz, Hegel und Husserl, formal-funktional in Descartes, Kant und Fichte) in jener «Innerlichkeit» des «angefochten-getrösteten Gewissens» im «reinen Geist» des «zürnend-erbarmenden Gottes», wie die Reformation sie als «geistig innerliches Christentum» einer institutionellen Kirche einer sichtbaren Hierarchie sichtbarer Aemter entgegenstellte.

Für eine *methodologische Erkenntnis-Theorie (oder Gnoseologie)* ergab sich der bestimmende religiöse Untergrund bereits in der Erörterung ihrer Struktur selbst. Dieser religiöse Untergrund steht in klarem Gegensatz zum religiösen Untergrund sowohl der descartesschen präambulären wie der autonomen wie der absoluten Erkenntnis-Theorie. Während in diesen drei Formen ein *«Deus interior»* mit dem geschöpflichen «Innen» ineinanderschwimmt, gleichsam zu einer «doppel-gesichtigen Identität» eines «geschöpflichen Gesicht» (des geschöpflich-geistigen Innen) und des Gesichtes eines göttlich-geistigen Innen, stellt sich der religiöse Untergrund der methodologischen Erkenntnis-Theorie geradezu als Ur-Form dessen dar, was das Vierte Laterankonzil als die wesenhafte Spanne zwischen «noch so grosser Aehnlichkeit» und «je immer grösserer Unähnlichkeit» zwischen «Schöpfer und Geschöpf» definierte (Denzinger, nr. 432). Während in den drei ersten Formen einer Erkenntnis-Theorie die Form einer «so grossen Aehnlichkeit» zwischen geschöpflichem und göttlichem Innen so weit geht, dass es schliesslich eine doppel-gesichtige Identität wird (zwischen Innen und Innen, Geist und Geist, -hinein in die Hegelsche Form einer Göttlichen Selbst-Dialektik in aller inner-geschöpflichen Dialektik), -im Gegensatz zu solcher «Identitäts-Erkenntnistheorie» enthüllt sich die methodologische Erkenntnis-Theorie als volle Realisierung des Wort-Sinns von «Methode»: im Sinn von «hodos» als «Weg», der folgerichtig Ausgangspunkt und Ziel-End-Punkt betont und scheidet und dem man in diesem Unterschied zwischen Von-her und Zu-hin «nachzugehen» hat (im Sinn von «meta» im «hodos»). Das Zu-hin dieses «Nachgehens des Weg» sagt gewiss ein wachsendes Näherkommen zum Ziel-End-Punkt des Weges. Aber mitten hierin bleibt doch Unterschied (und folgerichtig «Distanz») zwischen diesem Zu-hin und dem ursprünglichen Von-her. Es bleibt wesentlich jener «Orts-Unterschied», wie ihn die Nüchternheit des Buches Koheleth ausspricht: «Gott ist im Himmel, und du auf der Erde» (5; 1). Die religiöse Grundstruktur einer methodologischen Erkenntnis-Theorie ist damit die «Analogie der je immer grösseren Unähnlichkeit» (eines Über-Hinaus auch eines *«Deus interior»* über das geschöpfliche Innen) in «noch so grosser Aehnlichkeit» (des *«Deus interior intimo meo»* und also «Innen meines Innen»).

Methodologische Erkenntnis-Theorie ist darum von ihrem religiösen Untergrund her wesentlich «*Analogie-Erkenntnis-Theorie*». Der Rhythmus des «allo pros allo» der Analogie gemäss Aristoteles *(Met.*, IV, 6, 1016 B 34-35), also der schwingenden «Proportion zwischen Anders und Anders» im Rhythmus des «je immer unähnlicher» im «noch so ähnlich» der Analogie in der Formel des Vierten Laterankonzils, -dieser Gesamt-Rhythmus der «Analogie» (auf den alles zurückgeht und der selber nicht weiter zurückgeführt werden kann, -in einer wahren «reductio in mysterium»), -dieser Analogie-Rhythmus als Ur-Rhythmus einer echten Erkenntnis-Theorie (oder Gnoseologie) ist es, der allen, oben umzeichneten, Formen einer methodologischen Erkenntnis-Theorie zugrundeliegt: dem Rhythmus der «Stufungen» (im Asiatischen und Ur-Christlichen), dem Rhythmus des «Staunens», der «wachsenden Bereitung», des «Hindurchsterbens» und des «Eros» (im Platonischen wie im Romantischen, bis hin zu Newman). Es ist der Rhythmus, wie Augustinus ihm den tiefsten Ausdruck gab: «Suchen wollen wir Ihn (in der Schöpfung und in Sich Selbst), um Ihn zu finden; suchen wollen wir Ihn, da wir Ihn fanden. Dass man Ihn suche, um Ihn zu finden, ist Er verborgen; dass man Ihn suche, da man Ihn fand, ist Er unermesslich» *(In Joh. tract.*, 63, 1).

(2) *Augustinus* hat das Schicksal, einerseits als eigentlicher Vater einer autonomen Erkenntnis-Theorie (oder Gnoseologie) von Descartes her (als deren Ursprung) und zu Husserl (als deren Höhe und Abschluss) angesehen zu werden, bis ihn sogar die absolute Erkenntnis-Theorie (oder Gnoseologie) in der Form seines Jüngers Anselm v. Canterbury zu ihrem Ahn nimmt, -anderseits aber so, dass der innere Rhythmus einer methodologischen Erkenntnis-Theorie (oder Gnoseologie) eigentlich auf ihn zurückgeht (wie die obige Stelle es erweist). Das liegt daran, dass man als augustinische Erkenntnis-Theorie (oder Gnoseologie) nur den Weg des anti-manichäisch-plotinischen Früh-Augustinus nimmt, den Weg seiner Dialoge bis hinein in die Bücher von *De Trinitate*. Es ist gewiss richtig, dass das Problem einer ausdrücklichen Erkenntnis-Theorie (oder Gnoseologie) einzig in diesen Schriften gestellt und erörtert wird. Aber -erstens -untersteht diese Problemstellung und ausdrückliche Erörterung formalst der Abkehr Augustins von einem manichäischen Dualismus zwischen Ur-Licht und Ur-Finsternis, die die Hinkehr zu einem christlichen Plotinismus eines einzigen Ur-Prinzips ist, das das göttliche Ur-Licht als Ur-Wahrheit ist. Und -zweitens -ist diese Erkenntnis-Theorie (oder Gnoseologie) des frühen Augustin im letzten Grund eine echte methodologische, wie sie, gleichsam als «no'èsis» (im Sinn des frühen Husserl) dem «no'èma» eines christlich-plotinischen «Idealismus der Wahrheit» entspricht, -und wie sie darum nur «eine» und «eine erste» ist unter andern, ebenso methodologischen Erkenntnis-Theorien (oder Gnoseologien), wie sie der «noematischen» Thematik der Schriften des mittleren Augustin (in der *Civitas Dei*, denn *Enarrationes in Psalmos* und dem *Tractatus in Johannem*), den Schriften des anti-donatischen Augustin (vor allem in den *Enarrationes in Psalmos*) und des anti-pelagianischen Augustin (in den *Opera in Julianum*) entsprechen. Die «Erkenntnis-Theorie» (oder Gnoseologie) Augustins ist mithin nicht einfach die des Früh-Augustin, sondern diejenige, die sich in die Teil-Perioden seines schaffens aus-differenziert und erst aus dieser Differentiation heraus, aber echt asymptotisch, zu einem Spannungs-Gewebe der vier Differentiationen zusammen-geahnt werden könnte. Denn Augustinus ist dadurch der eigentlich Unerreichte und Unerreichbare, dass er in seinen Schriften selbst der «Denker in Vorübergang und Durchblick» ist und darum in der inneren Dialektik seiner verschiedenen Perioden, -und darin, dass, eben

darum, die Gesamt-Dialektik abendländischer Theologie und Philosophie in ihm ihren, selber dialektischen, Ursprung hat (wie mein «Augustinus» es darlegen wollte: Leipzig, 1934; Buenos Aires, 1949)

Die Erkenntnis-Theorie (oder Gnoseologie) des frühen Augustin (die als einzige ausgebaut erscheint) ist eine solche Reduktion von allem «Zweifelbaren» auf das Urhafte eines «Ich weiss mich leben» *(De Trinit.,* XV, 12, 21), dass in diesem «Ich weiss mich leben» unmittelbar die «Wahrheit» als solche aufleuchtet, und so, dass es grad der «Zweifel» als solcher ist, in dem die «Wahrheit» unbezweifelbar sich zeigt: «jeder, der sich zweifeln sieht, sieht etwas Wahres ein... Jeder..., der zweifelt, ob Wahrheit sei, hat eben hierin in sich ein Wahres, über das er nicht zweifelt... Nicht also ist es ihm möglich, über die Wahrheit zu zweifeln, der über irgend etwas zweifeln konnte» *(De vera relig.,* 39, 73). Diese Korrelation zwischen einem unbezweifelbaren «Ich weiss mich leben» und einer noch unbezweifelbarenen «Wahrheit im Zweifel selbst» ist die eigentliche Grundlage für den (christlich-plotinischen) *Idealismus des frühen Augustin,* wie er ihn in den *Soliloquien* formuliert: «durch und durch ist das Sinnliche hier zu fliehen..., um aus diesen Düsternissen zu jenem Licht aufzufliegen, das nicht einmal zu zeigen sich würdigt denen, die diese Höhle verschliesst» (I, 14, 24, -ganz im Anschluss an das Höhlen-Gleichnis Platons). Aber es ist ein dialektischer Idealismus. Indem er, erkenntnis-theoretisch, in einem solchen unbezweifelbaren «Ich weiss mich leben» gründet, das sich konkret darstellt in ein «Leben» als «Gedächtig» sein, «Einsehen» und «Wollen» in einem «Wissen» und «Urteilen» *(De Trinit.,* X, 10, 14), -in dieser seiner Grundlegung ist es ein spezifisch *subjektiv funktionaler Idealismus:* wie Thomas alles in der «*veritas in intellectu*» gründet wie für Descartes alles im «*sum*» des «*cogito*» wurzelt und wie schliesslich Hegel in einem funktionalen Bewusstseins-Ternar eine dynamisch ternale «Welt des absoluten Geistes» entspringen lässt. Anderseits aber ist für Augustin die «Wahrheit an Sich» wesentlich, wie sie gleichsam als das letzt-bestimmend «Noematische» für das «Noetische» des «Ich weiss mich leben» im «Zweifel» sich unmittelbar zeigt, -und sich geradezu als gotthaft Absolutes offenbart, als das Allein-Göttliche des «intelligiblen Licht» gegenüber der zwischen «Licht» und «Finsternis» dialektischen Gottheit des Manichäismus: «Sieh also vor dir die Wahrheit Selbst: unfange sie... und trinke Freude im Herrn... Wenn nämlich etwas noch Erhabeneres ist, so ist Er es, Gott: wenn aber nicht, so ist die Wahrheit Selbst Gott» *(De liber. arb.,* II, 13, 35). Ein subjektiv funktionaler Idealismus des «Ich weiss (und denke und urteile) mich leben» in den drei Formen von «Gedächtig, Einsehen und Wollen» und ein *objektiv theonomer Idealismus* der «unwandelbaren Wahrheit» als des «wunderbar geheimen und öffentlichen Lichts» *(De liber. arb.,* II, 12, 11), Wahrheit als Licht und Licht als Wahrheit, die beide entweder «selber Gott» sind oder in denen unmittelbar Gott als das «noch Erhabenere» mitten in seiner Wahrheit- und Licht-Immanenz «transzendiert» (vgl. *De liber arb.,* 13, 35, -offenbar getragen vom «Hyper-phos», dem «Über-Licht» des Göttlichen «Über-Eins» des Plotinismus), -diese doppeldeutige *Korrelation zwischen subjektivem und objektivem Idealismus* (wie beide sich in der Neuzeit spalten) ist das eigentliche Gesicht des Idealismus, wie er aus der ersten, allein ausgeführten, Erkenntnis-Theorie Augustins entspringt, als Überwindung des Manichäismus der unlösbaren und eben darum grundsätzlich «in Zweifeln unruhenden» Dialektik zwischen Licht (Wahrheit) und Finsternis (Lüge) als Dialektik zwischen «Gott» und «Gegen-Gott». Der «erkenntnis-theoretische Zweifel» Augustins ist, von hier aus, kein philosophisch «methodischer» Zweifel,

sondern konkret die grundsätzliche Geistes-Lage des Manichäismus, in dem ewig, bis ins objektiv Metaphysische und bis ins subjektiv Innere, alles «im Zweifel liegt», weil im beständigeb Zwielicht zwischen gotthaftem Licht (Wahrheit) und gotthafter Finsternis (Lüge).

Darum geschieht bei Augustinus noch ein dritter, abschliessender, Schritt. Wie das subjektiv funktionale «Ich weiss mich leben» transzendiert in die objektive «unwandelbare Wahrheit», so schaut Augustinus zuletzt, wie das subjektiv funktionale «Ich weiss mich leben» in seiner Drei-Form von «gedächtig, einsehen und wollen» und darum als Dreiform von «*memoria sui* (seiner selbst gedächtig in einem Gewärtig zu sich selbst), *intellectus sui* (als «Selbstbewusstsein») und *voluntas sui* (als Ja zu sich selbst), —wie diese Drei-Richtungs-Form im geistigen «Ich weiss mich leben» ein letztes «Bild (imago)» ist, in dem ein Urbildliches im Göttlichen von «Wahrheit und Licht» sich öffnen mag, freilich einzig im Gnaden-Licht Göttlicher Selbst-Offenbarung: das Mysterium ur-göttlicher «Wahrheit und Licht» nicht mehr nur als ein «göttliches Es» (wie die Worte Wahrheit und Licht es-haft sind), auch nicht einfach als ein «göttliches Ich» (wie es einem philosophischen «einen und einzigen Gott» entspräche oder gar einer «letzten Korrelation» zwischen einem «göttlichen Ich» und «kreatürlichem Du» oder umgekehrt), —sondern als geheimnisvolles Ineinanderschwingen einer göttlichen «*Memoria Sui*» (wie sie im «Vater» erscheint: als dem geistig «Ur-Dauernden»), eines göttlichen «*Intellectus Sui*» (wie er dem «Sohn» als «Logos» entspricht) und einer göttlichen «*Voluntas Sui*» (wie in ihr und als sie der «Heilige Geist» das göttliche «Ja zu Sich in Liebe» ist). Mit andern Worten: das augustinische Theologumenon von einer «*Imago Trinitatis*» in den Grundrichtungen des geistigen Lebens erscheint, von allen Zusammenhängen des Idealismus Augustins her, als die abschliessende Synthese zwischen seinem funktionalen Idealismus (im «Ich weiss mich leben») und seinem objektiv theonomen Idealismus (in der «unwandelbaren Wahrheit»). Was Hegel, in unbewusster Nachfolge zu Augustin, in seine trinitarische Geist-Urteil-Dialektik fasst zwischen (vaterhafter) «Thesis», (sohneshafter) «Antithesis» und (geisthafter), «Synthesis», titanisch (und darum abstürzend ins Nicht des formal Abstrakten), -das ist in seiner echten Ur-Gestalt das eigentliche Gesicht des Idealismus Augustins in seinem erkenntnistheoretischen Ur-Ansatz: Bindung eines subjektiv funktionalen Idealismus (gründend im «Ich weiss mich leben») mit einem objektiv theonomen Idealismus (gründend in der «unwandelbaren Wahrheit» mitten im Ur-Zweifel), -Bindung beider zu einander in einem letzten *trinitarischen Idealismus*, in dem «*memoria sui, intellectus sui, voluntas sui*» des «Ich weiss mich leben» sich als «Abbild» enthüllen zum «Urbild» eines göttlichen «*Memoria Sui, Intellectus Sui, Voluntas Sui*» als innerster «Wir-Lebendigkeit» im innersten Mysterium der «unwandelbaren Wahrheit» als «geheimen und öffentlichen Lichts», d. h. Gottes als «Wahrheit und Licht» (vgl. *De Trinit.*, XV, 12, 21 mit *De Trinit.*, VIII, 6, 9 mit *De Trinit.*, XIV, 6, 8 mit *De Trinit.*, XIV, 6 8 bis, 11, 14 mit *De Trinit.*, X, 11, 18 mit *De Trinit.*, XV, 21, 44 mit XIV, 4, 6 bis; 8, 11 mit *De Trinit.*, XV, 3, 5 mit *De Trinit.*, XIV, 14, 18-20 mit *De Trinit.*, XV, 7, 11 bis, 23, 43 gemäss der Stellenfolge von Nr 9 ff und Nr 261-266 meines *Augustinus).*

Diesem gradlinigen Idealismus von Wahrheit und Geist (der über die Korrelation zwischen Bewusstsein und Wahrheit hinüber sich in eine rein positiv verstandene «*imago Trinitatis*» schliesst, die erst im späten Augustinus ihre Kritik erfährt), —diesem Spiritualismus der Abbildlichkeit zwischen geschöpflichem und göttlichem Geist in ihrer Ur-Funktionalität (wie er erst im früh-mittelalterlichen Augustinus in einen materialen Spi-

ritualismus einer Geist-Welt der «Symbole» sich gleichsam «noematisiert»). —diesem Idealismus des Geistigen überhaupt tritt, im Zusammenhang zwischen der *Civitas Dei*, den *Enarrationes in Psalmos* und den *Tractatus in Johannem*, der betonte *Realismus des korporativen «Haupt und Leib Ein Christus»* gegenüber. Während der Früh-Augustinus das spezifisch Christliche eines «Logos fleichgeworden» eigentlich nur im Sinn des «Ich bin die Wahrheit» nimmt und darum überwiegend nicht so sehr als reale «Offenbarung in Fleisch und Blut» (gemäss dem johanneischen scharfen «Christus im Fleisch» als Kriterium gegenüber einem dämonischen Spiritualismus und Doketismus: *II Joh.*, 7), sondern, entsprechend zum Zueinander von geschöpflichem und göttlichen Geist, als «Offenbarung in Geist und Wahrheit», -diesem christlichen Spiritualismus entgegen ruht nun der Akzent auf einem christlichen Realismus eines Christus von Fleisch und Blut, der allein zu jener «feststehenden Wahrheit», die «auch Philosophen dieser Welt» als Sinn-Ziel alles Suchens erkannten, der einzige «Weg» ist «indem er Menschen-Natur annahm» *(Serm.*, 141, 1-4). Gegen einen christlichen Idealismus einer menschlichen Abkehr von allem sinnlich Realen und restlosen Aufstiegs ins intelligibel Ideale der «reinen Wahrheit» tritt der christliche Realismus Gottes Selbst, der im Christus von Fleisch und Blut irdisch menschlich sinnesförmiger Weg wird: «der Sohn Fleisch und Blut irdisch menschlich sinnesförmiger Weg wird: «der Sohn Gottes, der immer im Vater Wahrheit und Leben ist (korrelat zum menschlichen idealistischen Erkenntnis-Ansatz des Gegenüber von «Ich weiss mich leben» und «unwandelbarer Wahrheit»), ward, indem er Menschen-Natur annahm, der Weg»: «durch Ihn schreitest du, zu Ihm schreitest Du» *(Serm.*, 141, 4). Diese Spannweite des Christus von Fleisch und Blut als «Wegs, der die Wahrheit» ist, «durch Christus... zu Christus, durch Christus den Menschen zu Christus Gott: durch das Wort, das Fleisch ward, zum Wort, das im Anfang war bei Gott» *(In Joh. tract.*, 13, 14), —das ist dann der spezifische Erkenntnis-Weg (und die hierin implizierte «Erkenntnis-Theorie») des korporativen Realismus des «Haupt und Leib Ein Christus».

Ging der christlich idealistische Erkenntnis-Weg von einem unbezweifelbaren «Ich weiss mich leben» hinüber zur noch unbezweifelbareren «Unwandelbaren Wahrheit», so vollzieht sich der christlich realistische Erkenntnis-Weg in der Spannweite des Christus, der als ideal-göttliche «Wahrheit» der realmenschliche «Weg» ist. «Fleisch und Blut», die im Ansatz eines christlichen Idealismus «durch und durch... zu fliehen» sind *(Solil.*, I, 14, 24), sind nun als «Fleisch und Blut menschgewordner Wahrheit-als-Leben» der entscheidende Eingang in eine reale Welt als All eines real sinneshaften «Haupt und Leib Ein Christus».

Die christlich idealistische «Aufrichtung» aus den «Düsternissen» einer «Höhle» des Realen *(Solil.* ebd) geschieht nun, diametral ungekehrt, als Aufrichtung im Realem und durch das Reale, das Christus als «Fleisch und Blut» ist (und also als radikale «Hinab-Richtung» aus einem un-real Idealen hinunter ins «total Reale»), dass erst und einzig in diesem (allen Geistes-Hochmut hin-demütigenden) Hinunter und Unten das «echt Ideale» «realer Wahrheit» sich schenke, in der realen «Aufrichtung» im Realen des realen Christus: «aufrichte dich Christus durch das, was Er Mensch ist». Diese Aufrichtung im gott-menschlich Realen ist dann, gleichsam, die «Hinein-Richtung» in die ganze Spanne des Realen zwischen realem Gott und realem Mensch: «führe dich durch das, was Er Gott Mensch ist». Und erst solche «Auf-Richtung» ins Reale (Christi als «*totus homo*», (un-über-idealisiert) Realem», -diese radikale, totale und universale «Hinein-Richtung» in ein sinneshaftes Universum zwischen realem Gott und realem Mensch, also «Hinein-Richtung» als radikale und totale «realization»

(mit der Formel Newmans), d. h. aktiv und praktisch «Real-Nehmen des (un-über-idealisiert) Realen», diese radikale, totale und universale «Hinein-Richtung» in ein radikal total und universal Reales wird endlich das, was ein christlicher Idealismus sich erträumt: die «Hinüber-Richtung» in die «Wahrheit, die Gott ist» im «Ich bin die Wahrheit» Christi als Gott: «führe dich hindurch zu dem, was Er Gott ist» *(In Joh. tract.*, 23, 6).

Darum gilt für diesen christlich realistischen Erkenntnis-Weg als eines «Wegs durch Christus, in Christo, zu Christus hin», als des «Weg, der die Wahrheit ist» *(In Joh. tract.*, 13, 4; *Serm.*, 293, 7), -darum gilt für diesen Weg, der in einem «Um und Um» radikaler «Um-Sinnung» (metanoia) und «Um-Sterbung» aus «eigenem Sinn und Sinnen» zur «Um-Geburt» in den ausschliesslichen «Sinn Christi (nus Christu: *I Kor.*, 2, 16) und Sinnen dessen, was in Christo ist (phroneite en hymin ho kai en Christo Jesu: *Phil.*, 2, 5), -darum gilt für diesen Weg als Erkenntnis-Gesetz und Erkenntnis-Stufung und Erkenntnis-Rhythmus nicht Gesetz und Stufung und Rhythmus einer «Erkenntnis in Analyse und Synthese» in «Kritik und Konstruktion» (wie eine idealistische Erkenntnis-Theorie es als Weg zu «gesicherter Wahrheit» fordert), -sondern es gilt der Weg, den Augustinus von Clemens von Alexandrien übernimmt, um ihn ausgebaut weiterzugeben, über Anselm von Canterbury hin zu Thomas von Aquin, der *Weg vom «credere» zum «intelligere» zum «videre»*, im Medium der «*caritas*»: Übersprung (transilire, wie Augustin das Wort liebt) aus jeglicher «Eigen-Evidenz» in den «blinden und dunklen Glauben», in ihm allein die «Evidenz Christi» zu empfangen, in der allein das reale All als All des «Haupt und Leib Ein Christus» und in ihm die «reale Wahrheit» «eingesehen» werden kann hinüber zum End-Sinn der «Schau»: «der Glaube ist das Erste, das die Seele unter das Joch Gottes stellt..., dann die Gebote des (praktischen) Lebens, durch deren Wahrung unsere Hoffnung sich festigt und die Liebe sich nährt, und zu leuchten anhebt, was man vorher nur glaubte» *(De agone christ.*, 13, 14). Dieser Erkenntnis-Weg des «*credere, intelligere, videre*» ist dann gleichsam die «Noetisierung» des «ontisch-realen» Wegs durch Christus, in Christo, in Christum hinein: «Wer an Mich glaubt..., geht in Mich hinein; und wer in Mich eingeht, hat Mich» *(In Joh. tract.*, 26, 10). Und so, umgekehrt, wandeln sich die «Augen... der Gläubigkeit» in Gottes (im realen Christus) «Augen der Kenntnis»: zu «schauen, was Gott schaut» *(In Ps.*, 36, 2, 2), -und also «mit Gottes Augen als Augen Christi» das «All Christi» zu schauen, wie Augustinus in seiner wahrhaft kosmischen Christologie es entwirft: als «*coincidentia oppositorum*» aller ontisch realen Gegensätze in Christo als «Haupt und Inbegriff» und «Ur und End» und «Erst und Letzt», in Dem «alles Bestand hat», -wie er hierin, als erster und einziger die grossen Linien der paulinischen Christologie in das Gesamt des Kosmischen und Universal-Geschichtlichen «auszieht» (vgl. in meinem Augustinus die Stellen von Nr 271 bis 517).

Aber dieser Realismus eines korporativen «Haupt und Leib Ein Christus» *(In Ps.*, 54, 3) mit seiner korrelaten Erkenntnis-Theorie einer christoformen «Aufrichtung» vom «*credere*» zum «*intelligere*» zum «*videre*» (von «in Christo Mensch», innerhalb von «in Christo Gott-Mensch» zu «in Christo Gott»), -dieser «Christo-Realismus» auf dem Grund einer «Christo-Gnoseologie» hat eine letzte, abgründige Tiefe, wie sie in dem grundgelegt ist, was wir eben die «*coincidentia oppositorum*» aller Gegensätze des All in Christo nannten (mit dem Wort des Nikolaus von Kues, des genialsten Jüngers St. Augustins). Es ist jener verschärfte Realismus, den Augustinus im Kampf gegen Donatismus und Pelagianismus, gleichsam als sein «Testament» aufgehüllt hat: gegen die ideale Linearität, in der beide nichts von einer «Spannung der Gegensätze» wissen wollten. Donatismus der unduldsam eifernden «Orthodoxen und Heiligen»; die ihr ehemaliges Ver-

folgtsein zum Anspruch nahmen, alle «faulen Fische» aus dem Einen Fisch-Netz Christi vorzeitig herauszuwerfen und alles «Unkraut» aus dem Einen Acker Christi vor der Ernte herauszureissen (wie Augustinus gegen dieses Eiferertum, das sich schliesslich in ein Mordbrennertum gegen eine «entartete Kirche» auswuchs die entsprechenden Gleichnisse des Evangeliums betont: *In Ps.*, 40, 8 ebd 99, 9-12). Pelagianismus eines Eiferertums des «guten Willens» und des «Fortschritts der Tugend» und eines «Edelmenschentums»: das die «peinliche» Antinomie zwischen einem immer neuen «Mensch Sünder» und einer immer je grösseren «Barmherzigkeit des gnadenden Gott» (und noch mehr das Mysterium des Römerbriefs: dass «Gott allesamt einverschlüsselt hat in den Trotz des Unglaubens, um allersamt Sich zu erbarmen»; 11, 32) auszutilgen sucht in die «anständige» Linearität eines «Fortschritts im Guten», für den der «freie Wille» in sich selbst die einzige «Gnade» ist. Beide, Donatismus wie Pelagianismus, enthüllen sich als «Integralismus» (eines «integren Reich Gottes»: Donatismus oder eines «integren guten Willens»: Pelagianismus): als theonomer Integralismus (Donatismus) oder als anthroponomer Integralismus (Pelagianismus). Gegen einen theonomen Integralismus richtet sich bereits der Hymnus der *Soliloquien*, wenngleich der Idealismus des frühen Augustin in ihm doch wie der «Grund-Bass» durchklingt: «Gott, durch Den das All auch mit der linken Seite vollkommen ist. Gott, zu dem kein Widerklang bis ins Aeusserste ist, da je Böseres und je Besseres zusammenklingen» (I, 1, 2). Und gegen einen anthroponomen Integralismus spricht die *Civitas Dei* als Grund-Gesetz ihres Weltbilds nicht das Gesetz eines gradlinigen Fortschritts aus (wie es die angelsächsische Fortschritt-Ideologie vom britischen Mönch Pelagius als «Vater» «stammbürtig» empfing!), sondern das wahre All- und Menschheits- und Geschichts-Gesetz des «Gegenstehens der Gegensätze» in «Gegensatz gegen Gegensatz» als wahre «Schönheit der Welt» (XI, 18). Es ist ein grundsätzlicher *Realismus der Gegensätze*, der damit, gegen allen theonomen wie anthroponomen Integralismus, in Augustinus das Letzte ist. War der Idealismus des Früh-Augustinus die negative Überwindung seines anfänglichen Manichäismus der inner-göttlichen Ur-Gegensätze (von Gott-Licht und Gott-Finsternis), und war, eben darum, dieser Idealismus in der Gefahr, selber zu einem Integralismus zu entarten, zum Integralismus reiner «Wahrheit im Geist» (wie ihn der abendländische integrale Spiritualismus ausbaute, -zum mystischen Gegen-Part des abendländischen moralischen Fortschritts-Pelagianismus), —im Gegensatz hierzu kann der Gegensatz-Realismus Augustins als positive Überwindung seines anfänglichen Manichäismus erscheinen, d. h. als Herauslösung seines positiven Kerns aus dessen Verabsolutierung, und dies im Kampf gegen zwei Integralismen selbst, zu deren Mentalität der Augustinus der Idealismus-Periode selber affin war (wie solche «Verschlingung der Fronten» in ihm selbst für ihn der Zugang wurde in die Einsicht davon, dass das «Katholische» der «Wahrheit» immer nur von den «Spaltgeistern» als wahrheit «grossen Menschen» ans Licht gebracht würde: *In Ps.*, 54, 22 ebd *In Ps.*, 124, 5; *De vera relig.*, 8, 15; *Serm.*, 46 nr 8, 18). Damit aber ist offenbar, wie die gnoseologische Voraussetzung eines solchen Gegensatz-Realismus ein «Denken in Gegensätzen» ist: wie Augustinus selber sie für sein Weltbild des «Gegenstehens von Gegensätzen» fordert: wenn er das ontisch reale «Gegensatz gegen Gegensatz» auf einen «Sprach-Stil» der «Schönheit der Rede» gegründet sein lässt, damit aber auf den, in diesem Sprach-Stil nur «aus-gesprochnen», «Denkstil» als Denk-Stil eines «Logos in Gegensätzen»: «wie Gegensatz gegen Gegensatz gestellt die Schönheit der Rede ausmacht, so fügt sich —in einer, nicht der Worte, sondern der Dinge Beredsamkeit -im Gegenstehen der Gegensätze zusammen die Schönheit der Welt» *(De Civ. Dei,* XI, 18). Mit andern Wor-

ten: die gnoseologische Voraussetzung des gegensatzhaften Realismus St. Augustins ist der *Denk-Stil eines Logos der Gegensätze in einer Logic der Gegensätze.*

Aber dieser Realismus der Gegensätze in einer Gnoseologie der Gegensätzlichkeit geht noch tiefer: in einen, sozusagen, *abyssalen Realismus*, als Realismus der «Nacht» der «Abgründe». Es ist der Realismus, wie ihn der späte Augustinus dem Pelagianismus eines «Fortschritts-Optimismus» entgegenstellt. Es ist gleichzeitig der Realismus, der im schärfsten Gegensatz zum Idealismus des frühen Augustinus steht. Es ist damit der Realismus, in dem jener positive Kern des Manichäismus heraustritt, der wohl die eigentliche Versuchung für den vor-christlichen Augustinus war, und dem er darum in seiner christlichen Früh-Zeit den leidenschaftlichen Impetus seines Idealismus entgegengestellt hatte. Dieser abyssale Realismus gründet aber in Augustins Realismus des «Haupt und Leib Ein Christus» selbst: da, im Kampf gegen den donatistischen Integralismus, dieses «Haupt und Leib Ein Christus» die betonten Züge des «Skandal und Narrentum und Schwächlichkeit» des Mysterium des Kreuzes annimmt: eines «*Christus deformis*» als konkretes «Haupt und Leib Ein Christus»: «die entstellte Ungestalt Christi gestaltet dich... Dieser entstellten Ungestalt Zeichen tragen wir auf der Stirn» *(Serm.*, 27, 6), und der echte «Leib Christi» als dieses «*Christus deformis*» ist darum jene «*Ecclesia deformis*» des «Unkraut im Weizen» und des Fischnetz der «guten und faulen Fische» und des Hochzeitsmahls, zu dem der König anstelle der widerspenstigen «Söhne des Hauses» ausdrücklich die «Guten und Schlechten» und «Landstreicher an den Wegen» laden lässt (vgl. ep 208, 2 ff; *In Ps.*, 40, 8; *In Ps.*, 99, 9-13). Grad diese Abgründigkeit der «entstellten Ungestalt» des echten «Haupt und Leib Ein Christus» ist es dann, in der das letzte Zueinander zwischen «Mensch Abgrund» und «Gott Abgrund» offen wird (gleichsam als tiefste Weise, in der Christus «Bild des uneraugten Gottes» ist, sodass «wer Mich eraugt, den Vater eraugt», -den in Sich «uneraugbaren Gott», der allein im «*Christus deformis*» eraugbar ist, der nicht «Christus» ist, wenn er nicht ist «der Gekreuzigte» in «entstellter Ungestalt»). Der Mensch überhaupt (als Mensch eines Idealismus wie eines Realismus) ist «Unergründlichkeit», die «so gross» ist, dass sie «dem Menschen selber, in dem sie ist, versteckt ist» *(In Ps.*, 41, 13). Als solche «Unergründlichkeit» ist er schlechthin «Abgrund», «unergründlicher» als «die Tiefe des Meeres» (ebd, *In Ps.*, 76, 18). Und als solcher «Abgrund» ist er schliesslich «gewaltiger Ungrund» *(Confes.*, IV, 14, 22), in «grosser Einsamkeit» *(Serm.* 47, nr 14, 23). Diesem «Mensch Abgrund» entspricht der grössere «Gott Abgrund» in der Abgründigkeit Seiner Heilsführung, darin Er scheinbar «Babylon» und «Jerusalem» sich ununterscheidbar in einander mischen lässt *(In Ps.*, 136, 3 f; *In Ps.*, 51, 6), ja die «Bösen blühen und die Guten mühselig» leben lässt *(In Ps.*, 91, 8). Doch: «Willst du hinüber über diesen Ungrund (Gottes)? Vom Holz Christi wolle nicht abspringen!» (ebd). Denn im «Ungrund» des «*Christus deformis*» öffnet sich der «Ungrund der Reichtümer» Gottes Selbst *(Serm.* 27, 6).

So ist «Nacht» das letzte Geheimnis dieses abyssalen Realismus. Mensch, Menschheit und Welt ist suletzt «Nacht» *(In Ps.* 100, 12): «Nacht ists, weil Irrgang hier geschieht vom Menschengeschlecht» *(In Ps.*, 138, 16). «Nacht» ist es noch mehr, weil Christi «Gott, Mein Gott, wie hast Du Mich verlassen» für den «ganzen Christus» gilt, für Ihn als «Haupt» und für uns als Sein «Leib und Fülle». «Nacht», als Nacht des Lebens und Nacht eines scheinbar «hingenachteten Gottes» sind hierin die eigentliche «Gnade des Neuen Bundes», im Gegensatz zur «fleischlichen Fülle» des Alten Bundes: weil eben im Noch-so-gross der irdischen «Nacht» und zuletzt einer «Nacht durch Gott mit Gott» (wie es die «Nacht Christi» ist) das Je-immer-

grösser der «Glorie» sich offenbart, die allein im Mysterium des Kreuzes, als Mysterium nicht mehr nur einer «entstellten Gestalt», sondern eines «übernachteten Tag», sich offenbart (wie Augustinus im 140-sten Brief die «*gratia Novi Testamenti*» kündet). Es ist «Nacht»: wie Dionysius Areopagita sie als «Sturm-Nacht-Abgrund» kündet, der doch «überschwängliche Licht-Schüttung» ist, «gnophos» als «photochysia» des «theios skotos» (Myst Theol usw). Es ist «Nacht»: wie, aus augustinischer und areopagitischer Tradition heraus, Johannes vom Kreuz die «Hochzeit Gottes» (die Inbegriff Alten und Neuen Bundes ist) als «noche oscura» in seinen Hymnen kündet, als «Dunkle Nacht».

In dieser Korrelation zwischen «Nacht-Abgrund» des Menschen und «Nacht-Abgrund» Gottes ist aber dann eine entsprechende «*Gnoseologie der Nacht*» einbeschlossen. Sie gründet darin, dass jenes «Bewusstsein», von dem her grad Augustins idealistische Gnoseologie entsprang, grad als «Abgrund» sein tiefstes Gesicht zeigt: «Du suchst die Tiefe des Meeres, was ist unergründlicher als das menschliche Bewusstsein?» *(In Ps.*, 76, 18), und hierin ist grad das idealistische «Innen im Bewusstsein» einfach «Grosse Einsamkeit» *(Serm.* 47, 23). Wahre Deutung des «Bewusstseins» (wie eine Gnoseologie sie will) ist darum so wenig eine idealistische «Hinauf-Deutung» aus einem noetischen «Ich» zu einem noematischen «topos noetos» einer «Welt des Ideehaften», dass vielmehr eine «Hinunter-Deutung» eines «hellen Bewusstseins» in das «Unergründliche (seines) Abgrunds», hinunter in seine «Nacht», -dass erst solcher «Abstieg» der entscheidende «Aufstieg» sei, aus einem «unseligen Abgrund Mensch» in den «seligen Abgrund Gott», aus «unseliger Nacht» in die «Wahrhaft Selige Nacht»: im letzten Symbol Christi, der «abstieg bis unter die Erde», um also «aufzusteigen überan alle Himmel» *(Eph.*, 4, 10).

Anmerkung.: Ergänzende Schriften des Verf.:

Erich PRZYWARA, S. J.
Dr. Ph.
Munich.

Ergänzende Schriften zum Problem der «*analogia entis*»: «Religionsphilosophie kath. Theologie» (München, 1925); «Die Problematik der Neu-Scholastik» (Kantstudien, 1928); «Analogia entis» (München, 1932); «Essenz -und Existenz-Philosophie» (Scholastik, 1939); «Reichweite der Analogie als katholischer Grundform» (Scholastik, 1940); «Humanitas» (Nürnberg, 1952); «Christentum gemäss Johannes» (Nürnberg, 1954); «In und Gegen» (Nürnberg, 1955); «Alter und Neuer Bund» (Wien, 1956); «Ignatianisch» (Frankfurt, 1956); «Metaphysik, Religion, Analogie» (Archivio di filosofia, Rom, 1956); «Bild, Gleichnis, Symbol, Mythos und Mysterium, Logos» (ebd); «Phänomenologie, Realogie, Relationologie» (ebd, 1957); «Schön, Sakral, Christlich» (ebd, 1958); «Grundthemen deutscher Philosophie» (Études philosophiques, Paris, 1957).

Ergänzende Schriften zu St. Augustinus: «Analogia entis» (München, 1932, S. 117-124); «Augustinus» (Leipzig, 1934, S. 17-112 -in der spanischen Ausgabe von Buenos Aires, 1949, S. 13-97); «In und Gegen» (Nürnberg, 1955, S. 294-306); «Ignatianisch» (Frankfurt, 1956, S. 109-149).

Cómo se conoce la revelación sobrenatural según San Agustín

por Miguel OLTRA

San Agustín busca en toda su doctrina gnoseológica, más que la solución de los problemas, una norma de conducta que le impida caer en el escepticismo. Esta norma se hace eficaz si se realiza en el campo de la región voluntaria por imperio del espíritu sobre los sentidos, que produce orden en el entendimiento y es muralla inexpugnable a los asaltos de la duda. Y la región voluntaria que da consistencia absoluta a la verdad es el orden sobrenatural. Sin la revelación, el hombre anda errante y a merced de sus pasiones. La auténtica filosofía será aquella que empieza con un acto de asentimiento al orden sobrenatural, obra de la gracia, y libera al entendimiento de toda caída en el vacío de la nada. De ahí que sea imposible exponer una teoría del conocimiento sistemática basándose en el santo doctor de Hipona, pues no sabemos cuándo habla el filósofo y cuándo habla el teólogo. No sabemos si intenta probar la existencia de Dios o exponer sus ideas gnoseológicas, si habla de la sensación o de las consecuencias del pecado original. Es como una cadena, de la que no se puede tirar de un eslabón sin arrastrar a los otros. Y si se pretende romperla violentándola por la fuerza, queda sin conexión y se hace ininteligible (1).

En San Agustín se trata, más que del conocer, del amar, y el amor no se despierta con pruebas, sino con bosquejos, no por la evidencia, sino por el misterio. El amor no pretende explicar, sino inflamar; es fin del que el conocer es sólo medio (2). Lo sobrenatural es para San Agustín no sólo meta, sino centro, por el que siempre se pasa, cualquiera que sea la dirección que se tome. Hasta el drama cosmológico de la historia del mundo no será diferente del drama de su propia alma. La descripción de la naturaleza y del hombre está remozada de aquella experiencia personal y decisiva que es su conversión. Pecado y gracia son las dos polaridades en que se mueve la vida. Por eso, Windelband llamó a la metafísica agustiniana «metafísica de la experiencia interna» (3). De la misma suerte, los caminos que nos lleven al orden sobrenatural serán el ansia del corazón y la sabiduría.

---

(1) STEFAN GILSON, *Der Heilige Augustin*, p. 390, trad. del francés de Phil. Böhner, Hellerau, 1930.

(2) *O. c.*, p. 391.

(3) *Geschichte der Philosophie*, 5.ª ed., Tübingen, 1910, p. 230.

AVGVSTINVS, III (1958), 281-289.

I. Conocimiento sobrenatural y conocimiento natural

El primer paso para el conocimiento del orden sobrenatural es la fe. Y parece una contradicción el que se acepte sin pruebas lo que precisamente se quiere probar. En San Agustín es el camino más expeditivo, después de las terribles luchas y desengaños que tuvo que experimentar en su propia alma buscando la verdad por sus propias fuerzas. Sería más natural empezar por la razón y terminar con la fe, pero para Agustín el creer para saber es más seguro que el saber para creer (4). La fe es cosa tan «natural», un acto tan necesario al pensar, que es imposible una vida humana sin postulados que se acepten y que sirvan como puntos de arranque del pensamiento y de la vida. Creer es pensar asintiendo, *cum assensione cogitare* (5). Y esto es, consciente o inconscientemente, exigencia del pensamiento y fundamento de la solidaridad entre los mismos pueblos y familias. Se cree todo aquello inasequible a los sentidos cuando el que da testimonio de esa verdad nos merece garantía (6). Tanto en el orden natural como en el sobrenatural, la fe precede a la razón, ésta le sigue (7). San Agustín hace, no obstante, una observación al parecer contradictoria con lo que acabamos de decir: en algún aspecto debemos entender antes que creer: *intellige ut credas, crede ut intelligas* (8), es su fórmula favorita. El santo doctor explica su pensamiento al afirmar que el conocimiento que precede a la fe es muy diferente del conocimiento que sigue a la fe. Absolutamente hablando, en ese conocimiento, que podríamos llamar natural, ha precedido la gracia de Dios que intranquiliza y empuja a buscar la verdad. Este conocimiento no está proyectado al contenido de la fe, puesto que Dios ha movido misteriosamente sólo las aptitudes naturales que preparan para el acto de fe (9). Después, ese conocimiento previo y natural, al estar iluminado por la luz de la fe, lo transforma y sublima, le da tal claridad y trascendencia que produce en nosotros lo que el Santo llama conocimiento sapiencial, el cual pertenece al orden divino y sobrenatural (10).

El nombre conocimiento, en sentido estricto, lo reserva San Agustín al conocimiento sapiencial. El otro, el natural, viene a ser como una propedéutica del sapiencial. El conocimiento sapiencial, por estar inmerso en el campo o plano sobrenatural, no será un conocimiento claro, sino, como dice Pascal, un *clair-obscur* que le da consistencia y seguridad: la fe.

El orden sobrenatural no demuestra las verdades, sino que las señala. Agustín parte de la revelación para ver hasta dónde y en qué medida el contenido revelado se armoniza con el entendimiento. La fe nos presentará el objeto; la razón, que nunca está ciega ante el objeto, se acerca a él iluminada por la luz de la revelación. En su

(4) Cfr. *De util. cred.*, I, 2, PL, 42, 66 s.
(5) *De praed. sanct.*, II, 5, PL, 44, 963; *De civit. Dei*, XI, 3, PL, 41, 318.
(6) *Epist. 147 ad Paulinam*, II, 7, PL, 33, 599.
(7) *Serm.* 118, 1, PL, 38, 672.
(8) *Epist.* 120, I, 3, PL, 33, 253.
(9) *Confess.*, V, 5, 6 y 7, PL, 32, 722.
(10) Cfr. *Epist.* 120, I, 3, PL. 33, 453; *Enarr. in Ps.*, 118, XVIII, 3, PL, 37, 1552.

pensamiento nunca prescinde de lo sobrenatural. Para él, la encarnación del Verbo es un hecho cósmico y, por consiguiente, todo cuanto es y existe está como remozado por la sangre del Redentor, en lenguaje de la liturgia: *Terra, pontus, astra, mundus, quo lavantur flumine* (11). Por eso es tan difícil, por no decir imposible, establecer una línea divisoria entre lo natural y sobrenatural en San Agustín. «En tu Verbo, que en ti, oh Dios, es también Dios, pronunciado por ti eternamente, tú has copronunciado todo lo demás... Y todo lo que tú pronuncias para que sea hecho, es hecho, y todo lo que tú creas, lo creas en una palabra» (12). Todo lo estructuró Dios según la forma del Logos eterno, unido por siempre al Padre, y, desde toda la eternidad, quiso crear en el tiempo. Quien quiera desfigurar esta imagen, irremisiblemente cae, con deformidad siempre creciente, en la nada (13); le desaparecerá la luz y el sentido de la vida, cerrándosele todos los posibles caminos. Y de esa desfigurada y contrahecha faz surge la confesión nihilista: es de noche..., la puerta está acerrojada..., estamos en el infierno, hijo mío (14). Profecía agustiniana que se cumple siempre. Quien se separa del Verbo, cae en manos del diablo.

San Buenaventura, muy agustiniano, resumirá sus reparos contra Aristóteles diciendo que este gran pagano condenó las ideas, desplazó del ser la luz, el Verbo, la forma eterna, oscureciendo el núcleo central del ser. Las huellas del Verbo eterno se reflejan en el ser de las cosas. Aristóteles socavó el hondón mismo del ser de las cosas (15). Todo ha sido hecho por el Verbo y sin Él no se hizo nada. Lo que ha sido hecho fué en Él vida, y la vida fué la luz de los hombres (16). El ser tiene una forma estructural íntima sobrenatural, exenta de arbitrariedades. Si se niega la imagen de arriba y se la sustituye por la forma de abajo, no hay luz trascendente y se nos cierra la salida al mundo sobrenatural. Ésta es la metafísica sobrenatural en que se mueve San Agustín. Fuimos elevados a la luz en unión del Hijo eterno, como imagen eterna, a la que debemos adaptarnos en nuestro crecer. Si quisiéramos prescindir en la vida del desdoblamiento o desarrollo de esta forma ideal, según la imagen del Logos, nos veríamos obligados a caer en creciente «desfiguración», en la más estéril carencia de contenido, y nos precipitaríamos en el absurdo del caos (17).

El mundo natural y sobrenatural están íntimamente concadenados por ser todo «obra de sus manos». El primero no es fin, en cuanto al conocer, sino medio. Ciertamente que el entendimiento puede conocer verdades prescindiendo de la fe, pero le faltará la concadenación que proyecte las cosas hacia Dios, de donde el entendimiento recibe la auténtica luz para conocerlos. En el sistema agustiniano, el entendimiento sale al encuentro de la fe, y al ser iluminado por la

---

(11) *Ad Laudes Tempore Passionis.*
(12) *Confess.*, II, 7, PL, 32, 812 s.
(13) *De Gen. ad litt.*, I, 4, PL, 34, 249.
(14) S. P. SARTRE, *Huis clos*, París, p. 128.
(15) SAN BUENAVENTURA, *Hexaëmeron*, VI, 2.
(16) *Joh.*, I, 3 s.
(17) *De Gen. ad litt.*, I, 4, PL, 34, 249.

luz trascendente de la gracia, se reconoce a sí mismo como entendimiento y busca caminos lógicos para explicar lo que sin la fe le sería imposible. Ésta es la trayectoria que Agustín quiso imprimir en sus escritos y que consiguió de manera maravillosa. *Nisi credideritis, non intelligetis.* Nuestra certeza de Dios y de lo sobrenatural se moverá siempre en un claroscuro dialéctico, entre lo que se conoce y lo que queda oculto, la revelación natural y la sobrenatural. En ese saber y no saber se oculta el grande amor de Dios, que con profunda sabiduría ama a los hombres. La inseguridad produce el anhelo de lo eterno. San Agustín ni quiere ni intenta definir conceptos con precisión metafísica, e incluso las expresiones científicas no tienen siempre el mismo significado. Quiere conducir al lector por el camino de la búsqueda, indicarle la actitud que tiene que tomar para descubrir las verdades divinas que solamente el hombre concreto puede descubrir, sin poder ser sustituído. La sabiduría, que es el camino lógico de la búsqueda, consiste en la posesión de la bienaventuranza, y esto es personal.

El entendimiento busca para encontrar el orden de la gracia y lo encuentra para buscarle. Se busca a Dios para amorosamente encontrarle, y se le encuentra por la fe para buscarle apasionadamente (18). La fe no nos dejará tranquilos, sino que será el acicate que nos estimule a la plena posesión. A Dios nos lleva la sabiduría y a Dios no se llega sin Dios. Nosotros no le buscaríamos si Él antes no nos hubiese encontrado.

Agustín niega rotundamente que existan dos zonas de influencia: una, en donde impera el entendimiento, y otra, en donde impera la revelación. Porque el agustinismo empezó a existir desde el momento en que su fundador descubrió que todas las verdades están implícita o explícitamente contenidas en la Sagrada Escritura (19). Ninguna filosofía, ni siquiera la platónica, puede reemplazar a la cristiana, por ser ésta la misma sabiduría, el camino que conduce a los hombres a la Patria. Platón no encontró la sabiduría; se acercó mucho al cristianismo, pero le faltaba todavía mucho trecho a recorrer (20), y aunque hubiese recorrido todo el camino, aun entonces no hubiese llegado a la sabiduría. Un puro entendimiento, por más perspicaz que sea, no tropezará nunca con la fe, así como de la «pura» fe tampoco se llega a la razón. Para enlazar estas dos zonas se tiene que partir de la vida cristiana, una e indivisible y que abarca la filosofía, la teología y la mística. El auténtico filósofo será aquel que ama y cree en Dios (21), y el perfecto, aquel que le posee, pues tendrá la sabiduría perfecta, que es la meta de la bienaventuranza (22). La doctrina agustiniana de las relaciones entre la fe y la razón es la expresión de una experiencia moral, y de ahí que sea imposible separar el momento formal de la fe de la purificación del corazón. La fe en San Agustín es el sí del espíritu a la

(18) J. Vrin, *La philosophie de Saint Bonaventure*, pp. 114-116, París, 1924.
(19) Gilson, *o. c.*, p. 71.
(20) *De civit. Dei*, II, 7, PL, 41, 52; *Serm.* 141, I, 1, PL, 38, 776; *De ver. relig.*, III, 3-5, PL, 34, 123-125.
(21) *Epist.* 120, III, 131-4, PL, 13, 459; *De civit. Dei*, VIII, 1, PL, 41, 224.
(22) *De civit. Dei*, VIII, 8, PL, 41, 232.

verdad sobrenatural, acompañado de una entrega humilde del hombre completo al impulso de la gracia de Cristo. Con esta entrega se producen los efectos maravillosos de la fe: iluminación del entendimiento y purificación del corazón. La confianza en Dios es un acto de amor, y la vida espiritual es siempre total, de suerte que el que se inclina ante Dios no sólo lo hace para aceptar determinadas verdades, sino que lo hace con toda su alma, con todo su ser (23). Tener fe no sólo es creer a Dios, sino creer en Dios. *Hoc est opus Dei* —dice San Juan— *ut credatis in eum, quem ille misit* (24). Lo cual supone comunidad y solidaridad de vida. No todo el que cree a Dios cree en Dios. Y desde otro aspecto: nosotros creemos a San Pablo, pero no en San Pablo. Creer en Dios significa un trasplante del alma hecho por Dios al orden sobrenatural, y en ese plano superior se le ama por la fe, nos acercamos a Él, somos miembros del Cristo. Es, sencillamente, la *fides quae per dilectionem operatur* (25). Cuando la fe está empujada por el amor, no sólo puede aparecer el conocimiento sobrenatural, sino que debe aparecer. Si no creyereis, no comprenderéis (26). Quien cree, todavía no ve con claridad. La visión es la recompensa de la fe y en ello consiste la bienaventuranza (27).

II. Metafísica del ansia

Existe en toda alma humana un inconsciente-consciente impulso hacia el ideal y que constituye aquella intranquilidad metafísica que constantemente hace templar a nuestro ser buscando la verdad. A ese impulso ciego hacia el objetivo llama San Agustín centro de gravedad de las almas: *Amor meus pondus meum* (28). Yo te he llamado por tu nombre y te nombré antes de que tú me conocieras (29). Nos llama con nuestro nombre esencial, con el nombre más profundo, íntimo y apropiado, y quisiéramos acercanos a Él en la lejana eternidad. Y por esa ansia permanente e inseparable aprendimos a amar.

Poseemos una tendencia nata hacia Dios, pues en todo lo que Él creó existe este indefectible tono menor de nuestro ser que siempre nos cautiva y al que escuchamos. *Naturalis appetitus est omnibus communis et perpetuus* (30). Tendencia del corazón que es ajena a la voluntad, que vive sencillamente en nosotros, aunque no se la quiera. *Appetitus naturalis instinctivus necessitans ad Deum* (31). ¡Oh!, exclama el santo de Hipona, ¿qué es esto que siempre me empuja y llama a mi corazón sin lastimarle ciertamente, pero que me asusta y al mismo tiempo me abrasa? Me asusta en cuanto no soy parecido a Él; me abrasa en cuanto a Él me asemejo (32).

(23) *De ord.*, II, 9, 27, PL, 33, 1007 s.
(24) *Joh.*, VI, 29.
(25) *Gal.*, I, 66; V, 6.
(26) *Is.*, II, 66; VII, 9.
(27) *De lib. arb.*, II, 2, 6, PL, 32, 1243; *De Trinit.*, IX, 1, 1, PL, 42, 961.
(28) *Confess.*. II, 9.
(29) *Is.*, XLV, 4.
(30) S. Buenaventura, *Sent.* 4, d. 49, p. 1, a. un., q. 2, fund. 3.
(31) Scotus, *Ox.*, 3, d. 17, n. 5.
(32) *Confess.*, LI, 9, PL, 32, 813.

Todos poseemos esa misteriosa celda del corazón que es callado centro de su ruidosa existencia. Y en ese centro se realiza propiamente la vida. Allí vive lo que llamamos deseo, aquella voz del corazón que aparece como un beso que alguien nos haya dado en el centro del alma. Lo que siento, lo que susurra en mí, es esa intranquilidad profunda que se parece al desasosegado y tormentoso movimiento de las aguas del mar; es como el ansia de una felicidad desconocida (33). Es como un recuerdo oscuro de una felicidad cierta que no nos ha abandonado, ni siquiera cuando más nos alejábamos de ella (34). De ahí que circulen como por oscuras callejuelas rumores de Dios en nuestra sangre oscura (35). Poco es conocerte si no te veo; poco es verte si no te toco. Antes que tú lo supieras, ya estaba yo allí, y yo vivo contigo, con el hombre que he creado (36). Pues ¿cómo podría yo descubrirte si no supiese nada de ti? (37).

Efectivamente, el amor atisba de antemano lo que el entendimiento todavía busca. El amor sabe, porque su naturaleza es imagen de Dios que conserva en sí la semejanza y quiere unirse con aquel cuyos rasgos tiene la imagen (38). En principio, Dios está más cerca de nosotros que nosotros mismos, pero el *pondus Dei* es diferente en cada una de las almas, depende de la respuesta que se dé a las exigencias de Dios. La lejanía de Dios es resistencia humana que rechaza la cercanía. Y Dios nos persigue con los dardos de su gracia. En ocasiones se hace el escondido para que más le busquemos. El drama redentor será siempre un «clair-obscur» (39).

De las entrañas del ser emana un amor siempre creciente que busca al hombre para encontrar por él y con él a Dios. Semejante amor es todavía la expresión inconsciente del gran movimiento de retorno de las criaturas al creador. Desde ese movimiento torrencial se levanta la voz que clama: Mi corazón está inquieto hasta que descanse en ti (40). Es la lucha por el ideal y el sentido de responsabilidad de ser el centro de todo lo creado. San Agustín se encuentra en medio de esa corriente tirado por dos fuerzas: *Rapiebar ad Te decore tuo moxque diripiebar abs Te pondere meo et ruebam in ista cum gemitu* (41). Y fuí arrebatado hacia ti movido por tu belleza y pronto me separé, movido por mis impulsos, y gimiendo me precipitaba en el mundo sensible. Es el *ludus amoris* de los místicos o el juego santo de ajedrez en que la humildad es la reina.

El Dios del amor y de la gracia se dirige en su llamamiento eterno, más que al entendimiento, al corazón, como centro esencial de la persona humana; se dirige a aquel *intimum mentis* que se encuentra entre lo consciente e inconsciente y en donde se realizan las grandes decisiones de la vida. Una plena claridad serviría al entendimiento y perjudicaría a la voluntad. Conocemos poco y parcialmente, pero esto

(33) M. MÜLLER, *Angustia y esperanza* (trad. P. Oltra), Barcelona, 1956, p. 136.
(34) *De Trinit.*, X, 3, PL, 42, 974.
(35) R. M. RILKE, *Ausgewählte Werke*, Leipzig, 1942, p. 30.
(36) CLAUDEL, *La messe là-bas*, París, 1919, trad. al. Paderborn, 1946, p. 24.
(37) *Confess.*, X, 17, PL, 32, 791.
(38) *Ibid.*, *l. c.*
(39) PETER WUST, *Ungewissheit und Wagnis*, München, 1940, p. 202.
(40) *Confess.*, I, 1, PL, 32, 661.
(41) *Ibid.*, VIII, 17.

despierta en el alma el ansia de conocer a perfección (42). En la experiencia de nuestra insuficiencia para conocer perfectamente, nuestro corazón capta con toda exactitud quién sería suficiente (43).

El gran apasionado amante de la verdad formula sus aspiraciones con estas palabras: *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino* (44). De esta forma, el ansia agustiniana se convierte en un camino expeditivo para el orden sobrenatural.

III. El camino sapiencial

El conocer tiene que tener un fin, que no puede ser el mismo conocimiento humano, sino el amor a la sabiduría en la que entra ya el acto de fe. La sabiduría es una manera particular de conocer. Llamamos sabiduría al conocimiento cierto, indubitable y absoluto (45) que habilita las más nobles fuerzas del conocer para que lleguen al fin supremo: la visión de Dios.

Agustín no nos ha concretado las diversas etapas que sigue el entendimiento hasta conseguir la sabiduría. Y, sin duda, no podrá decírnoslo por ser esta obra del contacto con la gracia de Dios, don gratuito al margen de los esfuerzos humanos. Sin embargo, podemos distinguir dos procesos diversos: el uno, sobrenatural, dentro del orden sapiencial, y el otro, preparatorio, meramente natural. El proceso sapiencial-sobrenatural empieza con el temor de Dios (46) y sigue la piedad, fortaleza, consejo y pureza de corazón, último eslabón de la sabiduría perfecta. El proceso natural que conduce a la *sapientia* es el siguiente: la actividad del alma, como fuerza ordenadora y conservadora; la sensación, el arte, la ciencia y la decisión voluntaria, que traspasa los límites naturales para meterse de lleno en el plano de lo divino y eterno (47). Una vez dado ese paso decisivo, el saber natural es como remozado o transformado por una luz nueva: la luz de la fe, se subordina al orden sapiencial y merece la ayuda de la gracia. Es decir, la ciencia, que sólo era una curiosidad sin fundamento ni finalidad, se convierte en deseo ardiente de entender las verdades reveladas. La ciencia agustiniana y la medieval, en sus figuras más relevantes, mantendrá siempre este carácter sapiencial; la filosofía será para Agustín, más que *ancilla*, camino hacia la teología. Lo más puramente científico es un eslabón para lo religioso (48). La ciencia está subordinada a la sabiduría, pero ésta supone aquélla, ya que el conocimiento de lo eterno debe dirigir y ordenar lo temporal. Pero ¿cómo se puede superar el mundo corporal para mantenerse en el espiritual? Es cierto que el resplandor de las ideas puras deslumbran al hombre y le hacen retroceder. Pero en este retroceso no resulta todo en vano, ya que la impresión queda

---

(42) *De Trinit.*, X, 1, PL, 42, 972.
(43) S. Buenaventura, *Sent.* 4, d. 49, p. 1, a. un., q. 2, solut. 1-3.
(44) *Soliloq.*, I, 2, 7; II, 1, 1.
(45) *De quant. anim.*, XXVI, 49, PL, 32, 1063.
(46) *Eccle.*, I, 16; *Ps.* 110, 10.
(47) *De quant. anim.*, XXXIII, 70-76; *De doctr. christ.*, II, 7, 9-11.
(48) Gilson, *Études de philosophie medievale*, Strasbourg, 1921, pp. 30-51.

grabada y, gracias a la memoria, sabemos qué caminos el pensamiento ha andado en su primer avance para conseguir lo eterno, lo cual nos habilita para encontrarlo de nuevo. Es como una melodía que ha sonado en el tiempo y espacio y ha dejado huella en nuestra alma, de suerte que al repetirse, la encontramos nuevamente (49).

En la decisión por la paz de la visión, el entendimiento se dirige necesariamente hacia la fuente de todo conocer, hacia las ideas divinas. Desde allí juzgará todas las cosas, todo lo sujetará a ellas, será el faro que ilumina lo existente, la sabiduría, que nos proyecta a lo divino y trascendente. La ciencia, en cambio, nos empuja hacia las cosas concretas encerrándonos en el límite de lo finito (50), es la avaricia (51).

Peter Wust nos habla en lenguaje agustiniano de la decisión o aventura de la sabiduría (52), «Wagnis der Wisheit», sin cuya aventura el hombre no puede conseguir la sabiduría, la verdad de la vida. Esta aventura exige, por un lado, la síntesis de todos los aspectos de la verdad que campan sin trabazón aparente, y por otro lado, la síntesis de la forma y de su plenitud, lo cual supone para la actitud subjetiva, espíritu, frente a la totalidad de la verdad objetiva, la unión sapiencial de firmeza y movimiento espiritual, sujeción y libertad. Es la misma actitud que Jaspers exige frente al ser, contra el nihilismo de Nietzsche y la fe absoluta de un Kierkegaard.

La aventura sapiencial que Agustín exige para llegar a lo sobrenatural, mirando sólo a la situación del hombre concreto, no es todavía la sabiduría, sino su forma finita, el camino que a ella conduce. Este camino humano fué definido por Sócrates como «amor a la sabiduría», estar de camino. Es la afirmación humilde y reverente de estado de viador. La *sapientia* absoluta, como ideal y seguridad eterna, sólo es posible por la fe.

Resumiendo, podemos decir que la esencia de la sabiduría no debe buscarse solamente en el saber. La sabiduría es, en primer término, un ideal de plenitud de vida, y en segundo término, un ideal de plenitud de conocimiento. Por eso, todo hombre está llamado a la sabiduría. Cierto que ésta supone un conocimiento, pero este conocimiento no es de naturaleza cuantitativa, sino cualitativa. Sabio es aquel que mantiene los ojos abiertos a las esencias de la vida. El conocer de esa sabiduría de la vida se caracteriza porque el que conoce ha superado, o por lo menos intenta superar, todos aquellos conocimientos que son connaturales al ser finito. Esta superación es obra de la fe Nuestra razón, siguiendo su impulso natural de explicarse las cosas, el mundo y a sí mismo, llega al límite de su posibilidad, ante la cual experimenta la inseguridad de su especulación. Por eso, San Agustín y Nicolás de Cusa nos hablaron, al llegar a ese mojón-límite, de una «docta ignorancia», previniendo a todos los que se atreven a cruzar estos límites para meterse en el plano de lo divino. Si a esos aventureros que traspasan los límites les faltan las

(49) *De Trinit.*, XII, 14, 1010.
(50) *De div. quaest. ad Simpl.*, II, 3, PL, 40, 140.
(51) *Eccli.*, 10. 15.
(52) *Contra Jul. pelag.*, IV, 14, 72, PL, 44, 774.

disposiciones que exige la entrega humilde y reverente, la «némesis» se encargará de devolverlos a los límites de las fronteras humanas y de castigar su atrevimiento con la ceguera intelectual.

San Agustín plantea el problema del conocimiento partiendo de su definición de filosofía, que es amor a la sabiduría. Podremos conocer sin la sabiduría, sin la fe, muchas verdades, pero sin ella no podremos llegar hasta sus últimos fundamentos. Filosofía no sólo es conocimiento de lo que se tiene que hacer, sino fuerza para hacerlo, que sólo se consigue con humildes peticiones y por obra de la gracia, con cooperación de la voluntad, a quien la gracia va poco a poco liberando. Y así con esta base sobrenatural camina el hombre desde el campo de un saber de lo bueno al campo sobrenatural para conseguir el *sapere* de la verdad, que es la bienaventuranza eterna.

Fr. Miguel OLTRA, O. F. M.

Doctor en Filosofía.

Madrid.

La ceguera humana en el conocimiento de Dios según San Agustín

por Ramiro FLÓREZ

El escollo principal con que se tropieza para tratar con fidelidad el tema de Dios en San Agustín es el tender a considerarlo «desde un punto de vista». Nos acercamos a San Agustín con nuestra pobreza actual de especialistas y pretendemos hallar en él una argumentación estricta y seguidamente filosófica o una exposición rigurosamente teológica o las condiciones de una experiencia exclusivamente mística. La riqueza metodológica de nuestras distinciones queda automáticamente lastrada por el exclusivismo con que las tomamos, al querer encerrar en ellas el río sonoro e inabarcable de la vida. Hoy nos suenan perfectamente las denominaciones de «Dios de los filósofos», «Dios de los teólogos», «Dios de la Iglesia» o «Dios de los místicos» mientras distraemos fácilmente nuestra atención del hecho de que todas ellas no pueden apuntar más que a distintas vías —métodos, según el significado clásico de la palabra— o caminos, siempre parciales, por los que podemos acercarnos al Dios único, que sólo será nuestra riqueza verdaderamente plenaria cuando lleguemos a alcanzarlo por todas las vías ofrecidas a nuestra posibilidad humana. San Agustín vivió tiempos de menos distingos y de mayor vigencia de la fe y del sentido religioso. Tal vez la plenitud humana de su experiencia religiosa sea uno de los elementos que dan más indisoluble unidad a toda su especulación y, sobre todo, a sus expresiones o decir sobre el ser divino. Ello es que en San Agustín nada se puede disociar, so pena de infidelidad a él, y mucho menos dentro de las distintas avanzadas o vericuetos que jalonan o constituyen su único itinerario hacia Dios. Todos los métodos se enhebran y entrecruzan en él según los distintos momentos y temperatura del mismo caminar espiritual. Como enseña de este itinerario tendría que figurar la frase que Agustín pone como postulado para la adquisición de la verdad filosófica: *Ipsum verum non videbis nisi in Philosophia totus intraveris* (1) (No alcanzarás la verdad mientras no entres integralmente en la Filosofía). Filosofía significa aquí entrega a la Sabiduría, sabiduría en el sentido pleno: forma integral de vida.

De aquí la primera acotación que quisiéramos poner a nuestro

(1) *Contra academ.*, II, 3, 8.

tema. La ceguera humana en el conocimiento de Dios no viene a ser más que una parte de la ceguera para todo conocimiento verdaderamente sapiencial o filosófico, en el mismo sentido agustiniano. Cuando la Filosofía falla en el conocimiento de Dios, es que falla radicalmente como verdadero conocimiento humano. Bien estaría señalar aquí uno de los puntos de convergencia del pensamiento agustiniano con la llamada, de urgente actualidad, que algunas mentes lúcidas han dado sobre la decadencia de la sabiduría. Si, bien que superficilmente, han podido unirse las palabras de filósofo y ateo, es porque la Filosofía ha perdido su rango y sentido de amor a la sabiduría, o sabiduría del amor, del amor que busca, que aquí vendrían a significar lo mismo. A pesar de sus propósitos de independencia y autonomía, la Filosofía actual, hija de un pasado inmediato, está contaminada y transida de adherencias extrañas y, principalmente, de actitudes de mundanismo, de escientismo y utilitarismo. El verdadero conocimiento unificador y orientador de la vida, el contemplativo, que fué el ideal de Grecia, el método de ascensión a la santidad de los Santos Padres, la dialéctica de la fe que busca la inteligencia en toda la Edad Media, ha quedado en realidad olvidado, o mejor diría, imposibilitado. Todo mueve y empuja al hombre actual a los conocimientos «utilitarios», atomizados, materialmente eficaces, a los que proporcionan dominio sobre el mundo, sobre este mundo. La consecuencia ha sido que el mundo se nos escapa de las manos incontrolablemente, porque sólo puede ser dominado por fuerzas que no vengan de él mismo. La invasión de la técnica no significa sólo el triunfo de formas y estructuras materiales de vida, sino esclavizamiento total del hombre puesto a su servicio, concebido y manipulado como una pieza más en la gran catapulta de la tecnocracia. El hombre contra el hombre o «los hombres contra lo humano», como ha dicho Marcel. La «manera técnica» ha invadido hasta las regiones más inmateriales y puras del espíritu, hasta los modos más espontáneos y religiosos de la existencia individual y colectiva, y el hombre es ese enfermo que lanza su quejido sin sospechar ni remotamente de dónde le viene la dolencia. Se le ha ido cerrando la abertura al supramundo, ahogando, flagelando, martirizando y amputando, consciente o inconscientemente, siempre en forma brutal, esa suprema dimensión humana por la que el hombre no puede vivir sólo de pan. Y ha llegado a sentirse tan achicado y anulado, tan ruin y absurdo, que ha podido hasta batir palmas, al verse definir como «una pasión inútil...»

En rabiosa contrapartida, este hombre empequeñecido se ha rebelado, sin la tensión y alharacas de Laoconte, pero con las intenciones de Prometeo, para afirmarse como divinidad, como un ser suficiente que «se hace a sí mismo y que no es más que lo que él se hace». Desde el anuncio de la muerte de Dios hecho por Nietzsche, se ha ido incubando la nueva divinidad, anunciándose primeramente como el hijo del hombre (Feuerbach, Gide...) hasta convertirse definitivamente en el hombre mismo, que era de lo que se trataba.

Pero ciñámonos a Agustín, desde donde se nos aclararán muchas de estas cosas. La segunda acotación que quisiéramos hacer es sobre el método vital y concreto para descubrir y alcanzar a Dios por el

conocimiento. Este método es el que pasa por el hombre y hace de él escala y argumento para afirmar a Dios. *Per ipsam animam ascendam ad Illum* (Por la misma alma subiré a Él) (2). El tema de Dios es tan central en toda la especulación agustiniana, que no puede tocarse ninguno de los otros sin que queden pendientes o reciban su solución de éste.

El problema o «teoría del conocimiento», sobre todo apurado en sus primeras bases y últimas apelaciones, no es más que el problema de Dios como presencia dinámica y razón de la más alta actividad humana. Toda la metafísica agustiniana del conocimiento puede quedar resumida y perfecta en estos dos temas: presencia de Dios y autoconsciencia humana. En ellos vienen a converger todos los problemas que suscita e implica la teoría de la Iluminación y de las verdades eternas. Pero es mediante la autoconsciencia, como primer paso y peldaño, por la que se revela la presencia de la verdad inmutable y la presencia de Dios como fundamento de esa verdad iluminante, en virtud de la cual se harán todos los juicios de existenecia y de valor sobre las cosas mudables, mientras ella permanece inmutable e imposible de ser juzgada: *Et de qua judicare nullus potest* (3). En la medida en que el hombre capta esas dos verdades, mediante el análisis de sí mismo, como las condiciones de su actividad intelectual, se capacita para dar el salto a la afirmación de la divinidad.

Pero el hombre puede perder el contacto consigo mismo, hallarse «huído de sí» —*a seipso fusus* (4)—, en una región de inhóspita extrañeza de su propio ser. Puede hallarse «perdido entre las cosas», atraída y agotada su atención por el contorno de su mundo, sin la elemental capacidad de reflexión para hacerse cuestión de sí mismo y de la actividad que sobre dicho mundo ejerce. Entonces el hombre no se encuentra a sí mismo, porque comienza por no buscarse, y queda automáticamente incapacitado para encontrar a Dios porque tampoco se plantea el problema de su sincera búsqueda. «No me encontraba yo a mí mismo; cuánto menos te iba a encontrar a Ti», dice Agustín (5). La mirada de la mente ha quedado extraviada, fuera del camino, y cada nuevo objeto y cada nuevo afán son otros tantos cepos y ligaduras con que se va cerrando y oscureciendo la pupila del corazón. Para favorecer esta actitud de extravío pueden aliarse todas las pasiones y apetencias humanas, multiplicando las solicitudes y alicientes por los que el hombre seguirá «alterándose» hasta llegar a la total alienación. A la negación de la existencia de Dios la llama San Agustín «locura», si bien pensaba que a este estado de alienación llegaban muy pocos (6). Hoy tendría que rectificar, sin duda, la apreciación del número.

En resumen, viene a cumplirse aquí exactamente la palabra agus-

---

(2) *Confess.*, X, 7, 11.

(3) *De ver. relig.*, 31, 53. Cfr. CILLERUELO, L., *La «memoria sui»*, en *Giornale di Metafisica* (1954), y *La «memoria Dei», según S. Agustín*, en *Augustinus Magister*, I, pp. 449-509.

(4) *De ord.*, I, 2, 3; II, 11, 30.

(5) *Confess.*, V, 2, 2: *Et ubi ego eram, quamdo te quaerebam? Et tu eras ante me, ego autem «et a me discesseram» ne me inveniebam: quanto minus te!*

(6) *Serm.* 79, II, 3: *Dixit stultus in corde suo: non est Deus. Insania ista paucorum est...*

tiniana de Pascal por la que se nos dice que no sólo *Deus*..., sino también *homo est absconditus*. Y el camino para descubrir al primero tiene que pasar previamente por el segundo. Por eso, Agustín, en el inicio de su búsqueda, comenzaba por esta oración y por este orden: *Domine, noverim me, noverim te* (Conózcame a mí y conózcate a Ti) (7). Y porque se supone al hombre errante, ciego y perdido, *praetende mihi lumen tuum, revoca me ab erroribus, te duce, in me redeam et in Te* (8). Con estas dos acotaciones extremas podemos ya entrar en el sencillo tema de la ceguera humana y medir el alcance metafísico e intencionado de las frases aparentemente moralizadoras e intrascendentes de los contextos agustinianos.

Para la expresión del mundo espiritual, el lenguaje humano está constituído esencialmente de metáforas. Metáforas inéditas, hermosas o vulgares, que crea ahora el literato para lograr, afanoso, la exactitud de su expresión, y metáforas grandiosas que fueron también creadas en su momento, pero que ya utilizamos todos como lenguaje directo y natural, sin percatarnos siquiera de que fueron un día nuevas y nacieron también de otro acto creador. Una de esas grandiosas metáforas es la del conocimiento como visión. Desde ella se puede hablar realmente de una «interpretación visual del mundo» (9) y de una manera visual y sensitiva de captar y revelar el lenguaje inarticulado de las cosas. Agustín juega con ella codiciosamente y la amplía a todos los detalles susceptibles de aplicación. Su teoría del conocimiento se llama justamente «iluminación», es decir, un poner la luz como condición esencial de la aprehensión interior. Los ojos son el sentido principal del hombre y son el punto de referencia de todos los demás, como se ve cuando decimos: Mira cómo suena, mira cómo huele, mira qué color tiene, etc. (10). Y así como hay unos ojos sensibles del cuerpo, hay también unos ojos espirituales del alma, que se dicen «oculus cordis», «oculus mentis» o, genéricamente, «oculi interiores» (11). Hay libros, como el I de los *Soliloquios,* que parecen montados integralmente sobre esta metáfora, y paralelamente, sobre la platónica de la catarsis o purificación interior. La falta de visión en estos ojos es una ceguera espiritual y significa «no entender» *Oculi interiores... quorum caecitas est non intelligere* (12).

Hay una ceguera parcial y congénita en el estado actual del hombre que importa la debilidad y afección del alma, contraída en esta esfera por el pecado original. Sobre ésta hay otras cegueras adquiridas, que ha contraído el hombre como consecuencias de su vida,

(7) Soliloq., I, 2, 3; II, 1, 1, etc.

(8) *Ibid.*, II, 6, 9.

(9) Cfr. MARIAS, J., *La interpretación visual del mundo*, en *Rev. de Ps. Gen. y Apl.*, 37 (1956), pp. 17-25.

(10) *Epist.* 147, II, 7; *Confess.*, X, 35, 54, etc.

(11) *In Joh. tract.*, XIII, 3: *De serm., Dni. in monte*, 22, 76; *In ps.*, XLI, 7; *Soliloq.*, I, 6, 12: *Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae... Ego ratio ita sum in mentibus ut in oculis est adspectus*, etc.; *Epist.* 147, passim. Agustín también hace la aplicación de otros sentidos corporales al orden espiritual, principalmente del oído, y así nos habla frecuentemente de los *oídos del corazón*, *aures cordis* (*Confess.*, I, 5, 5; IV, 5, 10; IV, 11, 16, etc.). La obturación de este sentido será la sordera espiritual del hombre, eso que ahora se llama impropiamente *el silencio de Dios*... Dios nunca calla; pero exige el acallamiento interior para prepararse *ad audiendum silentium narrationis ejus, et videndam invisibilem formam ejus* (*Epist.* 147, 23, 53).

(12) *In ps.*, CXVIII, *Serm.* 18, 3.

y que responden a un juicio secreto, pero infatigable, de Dios *spargens poenales caecitates supra illicitas cupiditates* (13). Existe, pues, la ceguera del pecado y la ceguera como pena del pecado (14). «Si ponemos atención, hermanos, a nuestro castigo hereditario, todo el mundo es ciego. Por eso vino Cristo como iluminador, ya que el diablo había sido cegador. El que engañó al primer hombre nos hizo nacer ciegos a todos» (15). Y «quien se aparta de la verdadera luz, se hace a sí mismo ciego. No sentirá el castigo, pero ya lo tiene» (16).

No obstante, ninguna de estas cegueras es irremediable, aunque en verdad no podamos llegar a anular totalmente la raíz y fuente primaria de donde nacen. Mientras el hombre está en esta vida, nunca podrá estar separado enteramente de la luz y siempre tendrá a mano la posibilidad de reinstalarse en la esfera de redención del pecado original e ir ganando luz y claridad mediante la constante purificación de sí mismo (17). Es más, la verdadera labor de nuestra vida, como seres dotados de conocimiento, ha de consistir en sanar y fortalecer nuestros *oculos interiores*.

> Así, pues, hermanos míos, todo nuestro empeño en esta vida ha de consistir en sanar el ojo del corazón para ver a Dios. Ese fin tiene la celebración de los santos misterios, la predicación de la palabra divina, las amonestaciones morales de la Iglesia, o digamos, las que se proponen la enmienda de las costumbres y concupiscencias carnales y la renuncia no sólo de palabra, sino de obra también, a este siglo; y el blanco de las divinas letras no es otro que purificar el interior de cuanto nos impide la vista de Dios. El ojo hecho para ver esta luz corpórea, aunque celeste sin duda, pero material y sensible, no es peculiar del hombre; se ha concedido también a los más viles animales; y con estar hecho para eso, cuando en él entra algo se oscurece y queda privado de esta luz, y aunque ella le envuelve por doquier, el ojo la rehuye o tiene que privarse de ella; y no sólo le es extraña la luz, sino que le atormenta, bien que haya sido criado para verla; así, el ojo del corazón, cuando está herido y oscurecido, él mismo se aparta de la luz de la justicia y no se atreve a contemplarla, ni puede hacerlo.
>
> ¿Qué turba el ojo del corazón? La codicia, la avaricia, la injusticia, el amor al siglo; esto es lo que turba, lo que cierra, lo que ciega el ojo del corazón. Ahora bien, cuando se lastima un ojo del cuerpo, es de ver la presteza con que se le avisa al médico para que nos le abra, le limpie y le cure, y podamos ver la luz. No hay dilación ni sosiego, antes se corre a llamarle para que nos saque la pajita que se nos ha caído dentro. Pues aunque ese sol que deseamos gozar con ojos sanos lo hizo Dios, mucho más brillante es quien lo hizo; pero su esplendor, destinado a los ojos del alma, no es de la misma naturaleza que el sol; esta divina luz es la eterna Sabiduría. ¡Oh hombre!, Dios te ha hecho a su imagen y, habiéndote dado con qué ver el sol que hizo, ¿te habrá negado con qué verle a El, que te hizo, y esto a su imagen y semejanza? No lo dudes; El te ha dado unos y otros ojos; sin embargo, tanto como amas los ojos exteriores, otro tanto descuidas el interior, que llevas

---

(13) *Confess.*, I, 18, 29.

(14) *Contra Jul. pelag.*, V, 3, 8: ... *caecitas cordis, quam solus removet illuminator Deus, et peccatum est, quo in Deum non creditur; et poena peccati, qua cor superbum digna animadversione punitur; et caussa peccati, cum mali aliquid caeci cordis errore committitur; Op. imperf. contra Jul.*, VI, 17: *Caecitas igitur cordis, qua nescitur quid justitia vetet, et violentia concupiscentiae, qua vincitur etiam qui scit unde debeat abstinere, non tantum peccata, sed poenas sunt etiam peccatorum.*

(15) *Serm.* 135, 1.

(16) *Serm.* 117, 4, 5; *Confess.*, V, 8, 14.

(17) *In ps.*, VI, 8.

averiado y ciego; y es para ti un sufrimiento el que tu Criador quiera mostrársete; un sufrimiento, sí, para tu ojo antes de ser curado y sanado. Pecó Adán en el paraíso, y escondióse de la cara de Dios. Cuando tenía el corazón y la conciencia puros, gozábase de la presencia divina; mas en cuanto el pecado lastimó su ojo interior, comenzó a espantarle la divina luz y se acogió a las tinieblas y a las espesuras del bosque, huyendo de la Verdad y apeteciendo las sombras (18).

Esta larga cita ha de ser integrada por otra, en la que se constata que, a pesar de esta huída a las tinieblas, lo que sigue deseando el hombre en esta vida es la luz: *Quidquid laboras ad hoc laboras; ut videas!* (19). La existencia temporal humana está implicada en la existencia de las cosas con las que convive. Esta implicación ontológica quedó afectada y como sobrecargada por el pecado. La moral se instala en la metafísica; pero, a su vez, la metafísica viene a ser afectada por la moral. Las cosas con las que convive el hombre pueden ser apuntes y reverberos de luz; pero pueden ser también motivos de obnubilación y descarriamiento. Es la ambigüedad fontal del mundo resentida de la ambigüedad fontal humana, de que el hombre es dual desde que fué quebrado y roto y se escindió en dos mitades antagónicas hasta en las fibras más sutiles de su espíritu. Hay una parte que domina, que puede juzgar de las cosas y comprenderlas, como signos y símbolos, y, finalmente, como itinerario de la mente a Dios. Por ella el hombre es señor y debe seguir siéndolo. Pero hay otra que goza en someterse, en ceñirse a las cosas mismas, en rozarse con ellas, en diluído y frágil sadismo; en dejarse llevar por su ola fragante de honda y transida temporalidad. Y el hombre se hace esclavo con la tibia ilusión de que él es quien juega. Entrándosele por esta dimensión, las cosas se agrandan y crecen hasta convertirse en ídolos, y de ídolos, en dioses eficaces. El hombre se ha hecho «insipiente» y es cuando dice en su corazón: ¡No hay Dios! (20).

La curación de esta ceguera extrema ha de comenzar por el descubrimiento de la ambigüedad. Tomar en él como precepto inapelable el imperativo agustiniano: «*Noli foras ire*...» (21). Descubrir, mediante la introversión, la presencia de la verdad interior y con su luz ir resolviendo, paso a paso, la ambigüedad de cada momento. (Recuérdese lo que dijimos en las dos acotaciones del comienzo.) La ambigüedad es consustancial al ser histórico, actual, del hombre, y desde las más reclusas interioridades se proyecta no sólo a las cosas, sino también al ser divino. Dios es patente y oculto, presente y lejano, innegable y dudoso, luz y tiniebla, como, después de Agustín, lo volvió a analizar y repetir Pascal (22). Pero manteniéndose el hombre en la autoconsciencia de sí mismo, por la que conecta y se instala en la presencia de la verdad, irá adoptando actitudes y resoluciones especiales para los diversos modos en que la ambigüedad se aparezca e irá ganando en cada momento la partecita de luz que traiga como

(18) *Serm.* 88, 5-6.
(19) *In ps.*, XC, *Serm.*, 2, 13.
(20) *In ps.*, 52, 3; *Ibid.*, 87, 12; cfr. FLÓREZ, R., *La significación del ateísmo en San Agustín*, en *Religión y Cultura*, I (1956), pp. 83-110, de donde tomo algunas citas y conceptos y donde pueden verse ampliados otros a los que aquí sólo hago alusión.
(21) *De ver. relig.*, 72; *De ord.*, passim.
(22) Cfr. GUARDINI, R., *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, cap. IV.

bendición de itinerario. Y verá entonces que la vida es lucha para conservarse en la luz y que así como las tinieblas han sido un castigo, la claridad es un gran premio.

Hay otras apariciones menos radicales y más frecuentes de la ceguera humana con respecto a Dios, aunque todas dependan y se modulen de alguna suerte sobre esta primordial. Cada apetencia puede tener esos dos signos y favorecer la luz o las tinieblas de la mente, la claridad o la oscuridad del «ojo del corazón», como gusta más de decir Agustín. Cada pecado capital tenderá a construir su dios y a cegar al ojo del corazón, por el que se desvela ese costado de la divinidad que él trata de ocultar. El número de esos pecados puede sintetizarse en el de las tres concupiscencias bíblicas —*capita iniquitatis*—, y que Agustín llama libídines, «libido principandi, spectandi et sentiendi» (23). Aun podíamos recluirlos más y nombrarlos a todos por la soberbia, causa del primer pecado y causa también de los actuales. Y es que al hombre no se le pide que sea sólo como es, sino que sea humilde, reconociendo su estado de postración, adoptando la actitud de mendigo de Dios. Porque éste es el único camino de tornar a su primitiva grandeza. Y si elige otro para alcanzarla, siguiendo el ímpetu de su afán, el deseo de llenar su capacidad e indigencia, tornará de nuevo a la construcción de divinidades o hacerse dios a sí mismo. Todo pecado es la afirmación de sí mismo como suficiente e independiente —*tenebrosa omnipotentiae similitudine*— en tenebrosa imagen de la omnipotencia de Dios. Y «así es como fornica el alma cuando es apartada de Ti y busca fuera de Ti lo que no puede hallar puro y sin mezcla sino cuando vuelve a Ti. *Perversamente te imitan todos los que se alejan y alzan contra Ti.* Pero aun imitándote así, indican que Tú eres el criador de toda criatura y, por tanto, que no hay lugar donde se aparte uno de modo absoluto de Ti» (24).

Los que se dejan llevar de la soberbia y se juzgan «excelsos esse», como luz de estrellas, *ruerunt in terram,* cayeron en la tierra y se entenebreció su corazón hecho insipiente. Y aunque digan muchas cosas verdaderas de las criaturas, no encuentran la verdad, artífice de toda criatura, porque no la buscan piadosamente —*non pie quaerunt*—; y si por ventura la encuentran, reconociéndola como Dios, no la honran como a tal, ni le dan gracias, antes se envanecen con sus lucubraciones y dicen de sí que son sabios, atribuyéndose a sí lo que es tuyo, y, por lo mismo, atribuyéndote a Ti por perversísima ceguedad —*perversissima caecitate*— sus cosas, es decir, sus mentiras, a Ti, que eres la verdad, y truecan la gloria de un Dios incorruptible por la semejanza de imagen de un hombre corruptible... Y convierten tu verdad en su mentira y adoran y sirven a la criatura más que al Creador (25)

Una vez dañada la raíz por la soberbia, la ceguera humana con respecto a Dios puede abrirse paso por cualquier pasión o vicio cultivados que busquen justificarse. Según el objeto inmediato a que se adscriba esa ceguera, tendremos las distintas denominaciones: ceguе-

(23) *Confess.*, III, 8, 16; VI, 3, 3.
(24) *Ibid.*, II, 6, 14; cfr. *Ibid.*, III, 8, 16; IV, 10, 15; 11, 16; 12, 18-20; V, 3. 4-6, etc
(25) *Ibid.*, V, 3, 5; *Ibid.*, III, 8, 16: *Pietate humili redditur in Te.*

ra filosófica, si mantiene cerrados los ojos para la creación y sus signos; ceguera teológica, si rechaza las luces de la fe, o ceguera mística, si desoye las llamadas de Dios al corazón. Siempre tendremos a la base una rebelión de autosuficiencia, un «antiteísmo» para la afirmación del ateísmo, como ahora nos dice la Filosofía de la Religión.

Fácil es concluir de todo ello que el hecho de la ceguera humana con respecto a Dios no se puede adscribir sólo a la zona mental del hombre. El conocimiento de Dios lo exige todo porque lo obliga todo. No es un conocimiento cuyas secuencias prácticas nos puedan dejar indiferentes como algunos conocimientos matemáticos u otros muchos teóricos El conocimiento de Dios obliga a tomar actitudes vitales, decisivas, y por eso las exige también para alcanzarlo. Los problemas filosóficos son todos solidarios del conjunto, y para conseguir su verdad es preciso que filosofe el hombre entero, *totus,* como dice Agustín. Pero en ninguno se dan cita con mayores y más relevantes exigencias que en el tema de Dios. En su conocimiento o desconocimiento pueden actuar e intervenir los mecanismos más ocultos e incontrolados de nuestra personalidad. Hay un registrador interno de nuestra capacidad intelectiva que no perdona nada ni olvida nada. Prepara las posturas de ataque y las posturas de defensa. El pasado es presente en él y el porvenir está prefigurado y casi decidido. De ahí que la última palabra sobre la ceguera, sobre su curación o endurecimiento la tenga siempre la vida. «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos *verán a Dios.*» Lo «verán», en futuro. Cuando se trata de la curación, es indispensable un análisis hondo, sutil, despiadado, sobre la pureza de nuestras intenciones. Sobre los más ocultos deseos que ha podido poner en juego la porción dañada del hombre y actuar de obstáculos sobre nuestra consciencia superficial. La «catarsis» agustiniana va mucho más allá en hondura y sutileza que la neoplatónica, preocupada únicamente de la materia y del enviscamiento del alma en ella. Y sólo cuando contemplamos a Agustín preguntándose una y otra vez, en el diálogo con su razón de los *Soliloquios,* sobre la pureza de sus ojos interiores, para prepararse a la búsqueda, nos percatamos de la dificultad de esa purificación, de la que Agustín se hace eco en otras muchas ocasiones (26). La mirada es portadora de toda nuestra vida, símbolo y expresión de nuestras más recónditas elecciones y decisiones y paralelamente afectada por ellas y por toda la vida. La más mínima afección del hombre se refleja en sus ojos, y más en sus ojos interiores que en los exteriores. Por eso se ha dicho que «un cambio en la mirada significa un cambio en el corazón». «La lámpara de tu cuerpo es tu ojo; si tu ojo es puro, todo tu cuerpo estará iluminado; pero si fuera malo, también tu cuerpo estará en tinieblas» (Luc., XI, 34). «*Et hunc oculum agnosce intentionem* —comenta Agustín— *qua facit quisque quod facit*» (27). Aun puestas las condiciones de interioridad y autoconsciencia, puede per-

(26) Cfr. *Soliloq.*, I; *Contra epist. manich. quam vocant Fundamenti*, I, 2, 2: *Illi in vos saeviant* —dice Agustín a los maniqueos—, *qui nesciunt quanta difficultate sanetur oculus interioris hominis, ut possit intueri solem suum; qui nesciunt quam rarum et arduens sit carnalis phantasmata piae mentis serenitate superare; Serm.* 117, 15, etc.
(27) *Contra Jul. pelag.*, IV, 3, 3.

sistir la ceguera de Dios para aquellos que *quieren* que no exista. Se impone entonces un sondeo de la propia voluntad, y en última instancia, un cambio del corazón, una conversión.

Cuando la buena voluntad existe, Agustín nos ofrece otro camino más fácil y expedito para la curación de la ceguera. Es el camino de la fe. «Si no creyereis, no podréis entender; pero si creyereis, la inteligencia vendrá como fruto de esa misma fe» (28). La fe opera una primera curación de nuestros ojos espirituales, *erecti ad fidem et purgati per fidem* (29). Tiene también sus ojos particulares y propios. Y entonces a la fe debe añadirse la invocación y la plegaria para que la luz siga siendo fruto de la luz aceptada y suplicada. «Dame, Señor, a conocer y entender si es primero invocarte que alabarte o es antes conocerte que invocarte. Mas ¿quién habrá que te invoque si antes no te conoce? Porque sin conocerlo, fácilmente podrá invocar una cosa por otra. ¿Acaso, más bien, no ha de ser invocado para ser conocido? Pero ¿y cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Y cómo creerán si no se les predica? Ciertamente, alabarán al Señor los que le buscan, porque los que le buscan, le hallan, y los que le hallan, le alabarán. ¡Que yo, Señor, *te busque invocándote y te invoque creyendo en Ti!*, pues me has sido predicado. Invócate, Señor, mi fe...» (30).

Los dos caminos pueden ser eficaces: el del recogimiento y pura reflexión y el de la entrega generosa a la fe. Pero en la práctica Agustín aconsejaba siempre el segundo por la dificultad de la purificación en el inicio de la búsqueda. Es cierto que nadie busca a Dios «si previamente no lo hubiera ya encontrado». Pero es difícil con la vista a tientas embarcarse en las exigencias de la «catarsis» para llegar a la certeza del encuentro. «Y es tanta la ceguera de los hombres, que se glorían a veces hasta de su ceguera» (31). Cierto también que «tanta es la fuerza de la verdadera divinidad, que no llegará nunca a esconderse totalmente a la criatura racional, ya en uso de su razón» (32). Pero, a su vez, la capacidad de ocultaciones de la vida es tanta, y tanta también la claridad que exigen algunas decisiones, que, más que en una sugerente seguridad, el hombre queda situado en un esencial riesgo y peligro de lanzarse a obrar sobre una claridad falsa u aparente (33).

---

(28) *Serm.* 118, I, 1: *Si non potes intelligere, crede ut intelligas. Praecedit fides, sequitur intellectus; In Joh. tract.*, 48, 1: *Fides meritum est, intellectus praemium; Ibid.*, 29, 6: *Intellectus enim merces est fidei.*

(29) *Ibid.*, 24, 1; *Epist.* 120, II, 8: *Falsae itaque rationi, non solum ratio vera, qua id quod credimus intelligimus, verum etiam fides ipsa rerum nondum intellectarum sine dubio praeferenda est. Melius est enim quamvis nondum visum, credere quod verum est, quam putare te verum videre quod falsum est. «Habet namque fides oculos suos», quibus quodammodo videt verum esse quod nondum videt, et quibus certissime videt, nondum se videre quod credit... Sic igitur homo fidelis debet credere quod nondum videt, ut visionem et speret et amet.*

(30) *Confess.*, I, 1, 1.

(31) *Ibid.*, III, 3, 6.

(32) *In Joh. tract.*, 106, 17, 4.

(33) El lector reflexionará sobre la dificultad de explicar algunos casos, sobre todo contemporáneos, de ateísmo, envueltos en el misterio del rechazo de una fe, que después tal vez se anhela, pero no torna; o en el misterio de una elección cuyos motivos se escaparán siempre a nuestra mirada. Toda prudencia en este sentido debe ser extremada, ya que al hombre no le es permitido dar juicios definitivos sobre lo que toca a la eternidad.

También la fe es oscura para el intelecto; pero una vez aceptada, tiene la luz de su tesoro de verdades inmutables, en las que el hombre puede reposar y ser orientado en su búsqueda, mientras una fase de la reflexión alcanza nuevas claridades racionales.

En realidad, es siempre Dios quien ilumina y levanta el velo de las cataratas de nuestro corazón: *Caecitas quam solus removet illuminator Deus* (34). Pero en la fe nos tiene ya dada esa iluminación, y el hombre no tiene que conquistarla, sino aceptarla y darse a ella en sumisa entrega, guiado por Dios mismo. La conquista reflexiva vendrá después en las verdades en que sea posible, evitados siempre las desorientaciones y descarríos. Una sola condición es necesaria, difícil y esencial, y que para lograrla exige la solidaridad de otras muchas actitudes humanas: la humildad (35).

Bien lo sabía Agustín por propia experiencia, y por eso ha podido dejárnoslo escrito con la insistencia machacona de lo que él juzgaba indubitable e indiscutible. Él había sentido en su carne y espíritu todas las falacias y reprensiones que esgrimen la razón y el corazón cuando se le habla al hombre de humildad; había constatado cómo la ola de rebelión sube a veces al pecho y se crispa en galerna hasta amagar con hundir al hombre en el abismo de la negación y de la nada. Una osadía pavorosa se alzó una vez hasta el cueuo de Agustín, aquel Nietzsche africano, para afirmarse a sí mismo como dios, antes de negarse en lo que era (36). Y al recordarlo hoy, quedaría confundido y espantado. De ahí que en cada paso de su teoría y bajo la letra de todos los textos esté latiendo la evocación y vivencia presente de su pasado. Tal vez deberíamos haber comenzado por aludir a ella en un principio para comprender mejor la gravedad y sentido irremediable de sus palabras. Toda la historia de sus desilusiones, de sus desencantos y desvaríos, afanes y angustias, proselitismos erróneos y búsquedas inútiles están vistos e interpretados desde la comprensión de su ceguera congénita y de la obcecación progresiva en que le iban anegando los caballos indómitos de sus egoísmos y autonomías. *Ibans in tanta caecitate...*! (37).

> Y de aquí —de la lectura de los neoplatónicos— fuí amonestado a volverme a mí mismo, y entré en mi interior guiado por Ti; y púdelo hacer porque Tú eras mi ayuda. *Entré y vi con el ojo de mi alma*, como quiera que él fuese, por encima del ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inconmutable, no ésta vulgar y visible a toda carne ni otra cuasi del mismo género, aunque más grande, como si ésta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza. No era esto aquella luz, sino cosa distinta, muy distinta de todas éstas.
>
> Ni estaba sobre mi mente como está el aceite sobre el agua o el cielo sobre la tierra, sino que estaba sobre mí por haberme hecho, y yo debajo por ser hechura suya. Quien conoce la verdad conoce esta luz.

---

(34) *Contra Jul. pelag.*, V, 3, 8; *Confess.*, XI, 2, 3: *Deus, lux caecorum...*; *lumen oculorum meorum in oculto; Ibid.*, XIII, 18, 27; XII, 20, 29, etc.

(35) Recuérdese la carta 118 a Dióscoro, y todo el largo proceso que Agustín le planta hasta llegarle a formular la consigna *ad capessendam et obtinendam veritatis viam; Ea (via) est autem prima, humilitas; secunda, humilitas; tertia, humilitas* (*Epist.* 118, III, 22).

(36) *Confess.*, IV, 15, 26.

(37) *Ibid.*, II, 3, 7.

> y quien la conoce, conoce la eternidad. La caridad es quien la conoce (38).
>
> ¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y ved que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no lo estaba contigo. Reteníanme lejos de Ti aquellas cosas que si no estuviesen en Ti no serían. Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; *brillaste y resplandeciste, y fugaste mi ceguera;* exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por Ti; gusté de Ti, y siento hambre y sed; me tocaste; y abraséme en tu paz (39).

Hago punto final para no malograr la claridad y sentido vital de estos textos, refiriéndome, como resumen, a la sentencia de la Biblia que tan morosamente gusta de comentar Agustín: *In simplicitate cordis quaerite Illum!* (¡Buscad a Dios con sencillez de corazón!) (40). Con ella, el hombre *intrinsecus oculatus,* dotado de mirada interior (41), encontrará, verá y poseerá a Dios. Porque verle es ya poseerle (42).

Ramiro FLÓREZ, O. S. A.

Doctor en Filosofía.

Guernica.

(38) *Ibid.*, VII, 10, 16.
(39) *Ibid.*, X, 27, 38.
(40) *Sapient.*, I, 1; *De divers. quaest.*, 83, q. 63, 3; *Epist.* 147, 23, 54, etc.
(41) *De ver. relig.*, 32, 59.
(42) *Soliloq.*. I, 1, 3.

Les voies de la connaissance de Dieu selon saint Augustin

par Charles Boyer

Saint Thomas d'Aquin a énuméré dans la *Somme* cinq voies pour démontrer l'existence de Dieu. Je crois qu'on peut illustrer toutes ces voies avec des textes de saint Augustin; et cependant on ne pourrait guère parler des cinq voies de saint Augustin, car il ne les a pas distinguées et séparées comme l'a fait l'Aquinate. Lorsque le Docteur d'Hippone développe pleinement sa pensée, il fait entrer dans une voie unique tous les motifs d'admettre Dieu. C'est la montée progressive à travers les degrés des créatures: le monde sensible, nos sens, notre esprit et finalement la lumière incréée que nous appelons Dieu. Dans le deuxième livre du *De libero arbitrio*, Augustin déroule tout au long cet itinéraire (1). Voici un résumé extrait du précieux sermon sur le psaume 41: *Quaerens ergo Deum meum in rebus visibilibus et corporalibus, et non inveniens; quaerens eius substantiam in meipso, quasi sit aliquid qualis ego sum, neque hoc inveniens: aliquid super animam esse sentio Deum meum* (2).

La considération du monde visible est utile lorsque partant de la beauté des choses extérieures, on découvre l'artiste intérieur, qui produit d'abord dans l'âme les beautés supérieures et ensuite dans les corps les beautés inférieures: ... *ex eorum quae foris sunt inveniatur artifex qui intus est et prius in anima superiores, deinde in corpore inferiores pulchritudines operatur* (3).

Si toutefois on veut considérer séparément différents degrés de l'ascension, comme Augustin le fait parfois lui-même, on doit alors parler des trois voies augustiniennes pour aller à Dieu. Voici le beau texte qui les énumère. Augustin préfère aux autres philosophes les platoniciens parce que ceux-ci ont connu Dieu et ainsi ils ont trouvé la cause qui a constitué l'univers, la lumière qui fait connaître la vérité, et la source où l'on boit la félicité. ... *isti Deo cognito repererunt ubi esset causa constitutae universitatis, et lux percipiendae veritatis et fons bibendae felicitatis* (4).

L'être des choses, la pensée de l'homme, le désir du bonheur, telles sont les trois voies qui conduisent à Dieu et qui nous le font connaître comme

(1) Nous l'avons étudié dans *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, 2 éd., 1941, pp. 61-107.
(2) *In Ps.* 41, 8, *PL*, 36, 465.
(3) *De div. quaest.*, LXXXIII, 45, 2, *PL*, 40, 28-29.
(4) *De civit. Dei*, VIII, 10, *PL*, 41, 235.

AVGVSTINVS, III (1958), 303-307.

créateur de l'univers, comme foyer de la vérité, comme source du bonheur.

Suivons la réflexion du saint docteur et efforçons nous d'en saisir de l'intérieur tout le mouvement.

* * *

La première voie pourrait sembler la moins augustinienne. C'est en gros l'argument cosmologique tiré de l'insuffisance des êtres de ce monde à rendre compte par eux-mêmes de leur existence. Toutefois les textes d'Augustin se distinguent par une richesse de pensée qui mérite une spéciale attention. C'est peu de dire, pense Augustin, que les créatures permettent d'aller par elles vers Dieu. Elles le proclament, elles le crient: *Clamant quod facta sunt* (5). Autrement dit, l'évidence est fulgurante. Si on interroge la terre, elle répond d'une seule voix que Dieu l'a créée (6). Ce qui frappe Augustin, c'est la beauté du monde, de sorte qu'il voit d'un seul coup la preuve tirée de la contingence et celle tirée de l'ordre de l'univers. Voici comment il s'exprime en commentant le psaume 144: *Vox quaedam est mutae terrae, species terrae. Attendis et vides eius speciem, vides eius fecunditatem, vides eius vires, quomodo concipiat semen, quomodo plerumque afferat quod non est seminatum: vides, et consideratione tua tanquam interrogas eam; et ipsa inquisitio interrogatio est. Cum autem inquisieris admirans et perscrutatus fueris, et magnam vim, magnam pulchritudinem, praeclaramque virtutem inveneris, quoniam apud se et a se habere hanc virtutem non posset, continuo tibi venit in mentem, quia non potuit a se esse, nisi ab illo Creatore* (7).

Il est dans la nature de l'homme de chercher la raison des choses, et quand il s'agit de ce monde cela revient à prendre conscience du principe de causalité et à l'appliquer. Il est manifeste qu'Augustin est mu par ce principe quand il considère les merveilles de l'univers et quand il les entend proclamer Dieu: c'est qu'elles n'ont pas en elles-mêmes ni d'elles-mêmes la source de leur perfection. Le mot même de cause se trouve dans les textes: *Mens utique humana prius haec quae facta sunt per sensus corporis experitur, eorumque notitiam, pro infirmitatis humanae modo, capit; et deinde quaerit eorum causas* (8).

Il y a donc dans les êtres de l'univers une déficience qui contraint la raison à chercher leur cause hors d'eux-mêmes. C'est qu'ils sont changeants. Seul cet être s'explique par lui-même qui est identique à l'être et qui par suite est immuable. Puisque sa nature est d'être et qui par suite est immuable. Puisque sa nature est d'être, il n'a point besoin d'un autre qui le fasse exister. S'il pouvait diminuer ou croître, il ne serait ni l'être qu'il gagnerait: il ne serait donc pas simplement l'être. Mais ce qui change, n'étant pas par nature l'être, a reçu d'un autre son être. Ainsi s'établit l'échelle des êtres selon le degré d'être reçu. *Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit, rebus quae ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut ipse est; et aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit* (9).

L'argument apparait avec une évidence encore plus éclatante lorsque avec l'être de l'univers on considère l'ordre qui le régit. Les minéraux, les plantes, les animaux, les astres et leurs mouvements, tous ces êtres inférieurs à l'homme se révélent comme les effets d'une intelligence merveilleuse, tandis qu'ils sont eux-mêmes incapables de penser. Leur ordre a donc

(5) *Confess.*, II, 6.
(6) *Enarr. in ps.*, 144, 13.
(7) *Ibid.*, 144, 13, *PL*, 37, 1878.
(8) *De Gen. ad litt.*, IV, 32, *PL*, 34, 316.
(9) *De civit. Dei*, XII, 2.

été conçu et réalisé par un autre, qui ne peut être finalement que l'intelligence suprême, source ultime de toute harmonie et de toute beauté.

* * *

Il y a cependant des êtres de ce monde dans lesquels brille la pensée. Ce fait fournit à Augustin la preuve de Dieu qu'il préfère et que l'on s'accorde à lui attribuer presque comme si elle lui était propre. Elle vient pourtant, dans ce qu'elle a d'essentiel, de la pensée grecque et elle n'a cessé tout au long de l'histoire d'inspirer des philosophes. C'est que la pensée se meut dans l'universel, l'absolu, le nécessaire. Il faut donc la dire illusion ou trouver à l'universel, à l'absolu, au nécessaire un fondement qui ne peut être que Dieu. Augustin s'était épris de la vérité dès sa dix-neuviènne année pendant la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron. Depuis lors il avait pu s'égarer, il avait même un temps failli désespérer de pouvoir rien affirmer avec certitude. La nature d'abord, puis la foi, et ensuite les élévations de Plotin, l'avaient sauvé du doute. Mais ce drame même l'avait rendu plus attentif au mystère de la connaissance humaine.

Nous avons des certitudes. Nous portons des jugements que nous savons vrais, comme lorsque nous affirmons notre existence, ou encore lors que nous mettons l'incorruptible au dessus du corruptible. Les vérités ainsi connues valent pour tout esprit, pour tous les temps, pour tous les lieux. Elles ne sont point faites par nous, ni ne dépendent en rien de nous. Elles ne dépendent d'aucun homme. Quelle est donc leur origine, quel est leur fondement, quel soleil nous les montre? Ce ne peut être notre intelligence: sans doute, elle les voit, mais non toujours, et à l'égard de beaucoup de vérités, elle est d'abord dans l'ignorance et ne passe que lentement à une pleine connaissance: bien loin de les créer, elle doit les conquérir. La vérité est toujours la même, tandis que notre esprit est changeant. Ici revient le raisonnement que déjà nous connaissons: ce qui change ne s'explique pas par soi-même, mais réclame une cause: nos intelligences ne sont donc pas la source de la vérité; cette source est plus haut. Il faut donc poser une Vérité subsistante que nos vérités participent, une première Lumière qui fait naître nos intelligences et les éclaire.

Augustin s'était demandé d'où venait la lumière de son esprit: *ut inveniret quo lumine aspergeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile praeferendum esse mutabili* (10). Il avait constaté la mobilité de son propre esprit: *deficit, proficit; novit, ignorat, meminit, obliviscitur* (11) ou encore: *Mentes enim nostrae aliquando eam (= veritatem) plus vident, aliquando minus, et ex hoc fatentur se esse mutabiles* (12). Et ainsi il était parvenu à la Vérité immuable: *Quaerens enim unde approbarem pulchritudinem corporum sive caelestium, sive terrestrium et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus iudicanti et dicenti: «hoc ita esse debet, illud non ita», hoc ergo quaerens unde iudicarem cum ita iudicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem supra mentem meam commutabilem* (13).

Cet argument est au fond l'exigence d'une illumination divine pour expliquer le fait de la connaissance humaine. Si l'on pouvait s'arrêter aux

---

(10) *Confess.*, VII, 23.
(11) *Enarr. in ps.*, 41, 7, *PL*, 36, 469.
(12) *De lib. arb.*, II, 34.
(13) *Confess.*, VII, 17, 23.

impressions particulières et mouvantes qui se succèdent dans la conscience, on ne trouverait pas en elle de quoi réclamer une illumination. On se contenterait du scepticisme de Hume et même, si l'on était pleinement logique, on le dépasserait. Mais on ne peut pas mutiler ainsi la connaissance. Dès qu'on veut énoncer un jugement, ne fût-ce que pour exprimer la ressemblance ou la différence de deux impressions, on se sert de l'idée d'être, des premiers principes et de notions primitives. On s'élève à cet universel et à cet absolu dont rien en ce monde ne peut rendre pleinement raison et qui oblige à poser Dieu. Notre intelligence doit recevoir d'en haut la lumière qui est en elle et qui lui permet de trouver dans les choses la participation des idées divines. Voici un texte qui résume cette doctrine: *Sed sublimioris rationis est iudicare de istis corporibus secundum rationes incorporales et sempiternas: quae nisi supra mentem humanam essent incommutabiles profecto non essent; atque his nisi subiungeretur aliquid nostrum, non secundum eas possemus iudicare de corporalibus* (14). C'est pourquoi notre intelligence elle-même manifeste une impression de la lumière divine dans notre âme et quand nous pensons, nous consultons cette lumière. Dieu est le maître intérieur, sans lequel l'enseignement des autres maîtres ne pourrait être compris.

Dieu est donc requis comme Vérité immuable et comme Lumière éternelle si nous voulons assigner à la connaissance humaine toutes ses causes. Cela ne devrait surprendre personne: si tout en ce monde sert de point de départ pour aller à Dieu, comment la pensée, ce plus haut degré de l'être, pourrait-elle ne pas nous faire remonter comme telle jusqu'à sa source première?

* * *

La troisième voie de S. Augustin pour arriver à Dieu part de notre désir naturel du bonheur et elle consiste à le regarder comme l'effet d'une destination au Bien suprême et comme un appel adressé par ce Bien à notre volonté. L'argument tient tout entier dans cette phrase, si souvent citée parce qu'elle est si souvent approuvée: *fecisti nos ad te, Domine, et irrequietum est cor nostrum, donec requiescat in te* (15). Le sens n'est pas directement: «tu nous a faits pour toi», mais plutôt: «tu nous a faits orientés vers toi». C'est un ordre qui est affirmé, le rapport de notre nature à sa fin propre qui es Dieu connu et aimé. L'inquiétude de notre coeur lorsqu'il ne se repose pas en Dieu est en soi une conséquence de l'ordre établi; mais pour nous elle est le fait d'expérience qui nous aide à connaître la grandeur de notre nature et sa véritable destinée. Elle nous fait trouver Dieu.

Que tout homme désire la félicité, c'était un lieu commun de la philosophie. Augustin l'affirme souvent et il le prouve parfois longuement. Notre volonté n'a point d'autre mobile. *Nam vitam beatam appetere, vitam beatam velle, vitam beatam concupiscere, desiderare, sectari, omnium hominum esse arbitror. Unde me video parum dixisse hunc appetitum beatae vitae philosophis christianisque communem: debui enim dicere, omnium hominum, prorsus omnium bonorum et malorum* (16).

Ce qui différencie les hommes ce n'est pas le désir du bonheur, c'est le choix du bien où chacun place son bonheur. Les théoriciens eux-même sont

(14) *De Trinit.*, XII, 2, 2, *PL*, 42, 999.
(15) *Confess.*, I, 1.
(16) *Serm.* 150, 4, *PL*, 38, 809.

loin de s'entendre. Augustin savait que Varron avait compté 288 systèmes possibles de morale, tous spécifiés par le choix du souverain bien, et beaucoup de ces systèmes avaient été soutenus.

C'est là, pense Augustin, que l'expérience peut aider la droite raison à mettre le bonheur où il est en vérité. D'un côté, l'on démontre, et de l'autre, on expérimente que la possession des êtres finis laisse inassouvi le coeur de l'homme. Et de même on explique, à la suite de Platon, d'Aristote et de Plotin, et les chrétiens éprouvent que la possession de Dieu rend l'âme pacifiée et bienheureuse. Augustin avait fait l'une et l'autre expérience: il l'exprime au début du livre neuvième des *Confessions: Quam suave mihi subito factum est carere suavitatibus nugarum, et quas amittere metus fuerit, iam dimittere gaudium erat. Eiciebas enim eas a me, vera tu et summa suavitas, eiciebas et intrabas pro eis omni voluptate dulcior* (17). Il n'importe pas à la valeur de l'argument de savoir si la possession de Dieu que nous désirons naturellement est celle que procure le simple exercice de nos facultés naturelles ou celle que donne la vision de l'essence divine, vision gratuite et surnaturelle. Dans les deux cas, il s'agit du même Dieu, dont la preuve, dans les deux cas, vise l'existence.

Ces faits ainsi établis, l'argumentation est facile. Ou bien il faut déclarer le monde absurde, ou bien il faut admettre que la fin à laquelle est essentiellement ordonnée notre nature est possible, et que par suite existe le terme vers lequel nous sommes orientés, c'est-à-dire le souverain Bien, Dieu. La première partie de l'alternative est soutenue par un existentialiste comme Paul Sartre, qui reconnaît notre aspiration naturelle vers le bien infini, mais qui, ayant nié Dieu, déclare cette aspiration sans objet, et l'homme «une passion inutile». Mais si l'on ne ferme pas les yeux à la lumière de la droite raison qui affirme le principe de finalité et conçoit les natures comme des essences ordonnées à leur fin, on doit reconnaître dans notre désir du bonheur, que Dieu seul peut satisfaire, le signe certain que ce Dieu existe et nous attire à lui. A la désespérante conclusion de l'existentialiste, Augustin oppose la certitude du philosophe chrétien que sa foi approuve et soutient: *Videbimus, laudabimus, amabimus. Nec quod videbimus deficiet, nec quod amabimus peribit, nec quod laudabimus tacebit; sempiternum totum erit, sine fine erit* (18).

* * *

Telles sont, croyons-nous, les trois voies concordantes, susceptibles d'être unies, mais cependant suffisamment distinctes, par lesquelles saint Augustin va de la créature jusqu'à Dieu.

Charles BOYER, S. J.

Università Gregoriana.

Roma

(17) *Confess.*, IX, 1.
(18) *Serm.* 254, 8, *PL*, 38, 1185.

El conocimiento divino según San Agustín

Vía afirmativa

por José Ignacio Alcorta

Dado el margen exiguo del trabajo, nos limitaremos a algunas estimulaciones que, a poder ser, nos lleven a la visión del trasfondo y de las motivaciones últimas en que se basa San Agustín en el tema que nos ocupa.

No nos detendremos por ello en una consideración exegética ni meramente doctrinal en que se ha insistido bastante sobre el modo como San Agustín afronta la cuestión del conocimiento divino, pues hablamos a los iniciados.

Tratamos de insinuar, ya que no de exponer, algo más importante y hondo, cuales son los fundamentos últimos en que el Santo Doctor se sitúa para garantizar en última instancia el conocimiento divino.

Veremos efectivamente cómo tanto en las pruebas de la existencia como en el conocimiento de la existencia de Dios, San Agustín recurre con una profundidad inigualable a la visión total del universo y a la razón formal y esencial del ser creado, y al mismo tiempo a las nociones trascendentales y abarcadoras de toda inteligibilidad que posee la mente humana en su comunión con toda realidad.

Sin tener aún plena y adecuada conciencia del problema, que tardará aún muchos siglos en esclarecerse, San Agustín barrunta que sin ese recurso a las nociones omnímodamente abarcadoras del ser de la verdad y del bien, ni en el orden ascendente y de atribución llegaríamos a un Ser trascendente, ni en el descendente y de comparación con las criaturas, y singularmente con las espirituales, podríamos llegar a los predicados absolutos metafísicos que exhiben la representación de predicados *(simpliciter-simplices)*.

De otro lado, apreciaríamos el valor sintético y totalizador del ideario agustiniano del itinerario humano hacia Dios, que no es ni exclusivamente gnoseológico, ni volitivo, ni de mera noticia, sino efectivo y vital, con valor entitativo, puesto que compromete el ser entero del hombre.

AVGVSTINVS, III (1958), 309-321.

Para proceder con orden, numeraremos las afirmaciones más importantes contenidas en el presente esquema, ofreciendo en síntesis su contraprueba correspondiente.

La vía afirmativa del conocimiento divino representa en San Agustín un verdadero «itinerarium mentis in Deum», un ascenso real y efectivo de la criatura humana a Dios que compromete su ser, su vida y su destino. Creemos que esta perspectiva es de singular importancia, pues no busca San Agustín meramente unos procedimientos exclusivamente discursivos de demostración de la existencia de Dios, sino verdaderos procesos que comprometan, ante todo, al alma humana y la eleven a Dios. No representan, pues, las pruebas agustinianas de la existencia divina la expresión de un conocimiento puramente racional de Dios, sino que envuelven un aspecto de búsqueda activa de Él; búsqueda que fundamentalmente se ha de realizar por la inteligencia y la voluntad, como exponentes los más nobles de la vida del espíritu.

Por qué San Agustín no haya hecho una franca, explícita y diferenciada separación entre unas pruebas frías y puramente racionales y los procedimientos vitales que las refuerzan y recubren, es algo que se explica por el sesgo general del pensamiento agustiniano, donde, afortunadamente, no se opera a favor de una diferenciación excesivamente marcada, una separación entre las pruebas de la existencia de Dios y el conocimiento de la naturaleza divina, entre el aspecto cognoscitivo y el vivencial del ascenso a Dios, entre lo científico y lo sapiencial.

La búsqueda de Dios y el itinerario que nos lleva a Él representa así en San Agustín la Suprema Sabiduría, siendo por ello no sólo objeto de la *ratio* discursiva, sino también del *intellectus* intuitivo, que hunde sus raíces espontáneamente en la inteligibilidad de las nociones trascendentales y de los primeros principios, los cuales recubren en último término la posibilidad de un conocimiento de la naturaleza divina trascendente.

Veremos, efectivamente, cómo San Agustín apela a las pruebas y a lo que garantiza las pruebas en los fundamentos mismos del pensamiento humano.

1º San Agustín, en su afán de integración, parte de una visión total de la realidad, y esta realidad implica una referencia trascendental a Dios, que en los seres intelectuales lógicamente se traduce también por una referencia trascendental.

Las caracterizaciones de la razón formal de los seres del mundo está hecha de tal suerte en San Agustín, que ella misma, en todo cuanto tiene de entidad, es una referencia trascendental a Dios.

El ser creado ontológicamente, en su constitución metafísica y en virtud de ella es relación trascendental a Dios.

La abaliedad de los seres está reclamando la exidad, lo mudable, lo inconmutable, lo corruptible, tornadizo, compuesto y perecedero, lo simplicísimo, lo temporal, lo eterno.

La fuerza con que San Agustín, buen conocedor de la Escritura, plantea la creación *ex nihilo*, y con inusitada insistencia en frases gráficamente sentenciosas y repetidas, le hace en este punto mucho más antiplatónico que a Aristóteles y sus seguidores. Los aristotélicos admiten con el Stagirita elementos fuertes en el seno de la realidad creada. Muchos intérpretes opinan de Aristóteles que ha hecho inmanentes a la interioridad de los seres creados las ideas absolutas de Platón, sin que le sea dado deshacer enteramente estos resabios en el seno de los entes intramundanos. Otros tratan de explicar la creaturabilidad de los seres producidos desde condicionamientos ontológicos y formales, pero entrambas resoluciones no se compadecen bien con la Creación. Para San Agustín, a pesar de su teoría de las *rationes seminales*, la creación es una pura donación, y, por consiguiente, el ser creado, cuyas raíces últimas son el amor, que es el único que ha movido la pura y libre decisión divina de producirlos.

Así, pues, San Agustín, al explanar los procedimientos que nos llevan a Dios, divisa como trasfondo la visión total del universo, manifestada como una pura participación derivada del hecho de la creación. Los seres creados son pura donación, cuyas raíces están en la pura decisión de un acto libre de amor. El Santo Doctor mantiene así una visión limpiamente cristiana, no esa barullada como de ordinario acontece con elementos metafísicos anticreacionistas derivados de los filósofos griegos.

De esta suerte, el concepto de contingencia y creaturabilidad en los entes intramundanos es neto y radical en San Agustín y pertenece a su propia razón formal constitutiva. Decir para San Agustín criatura, es decir directa o reductivamente ser íntegramente creado, y por ello, facticidad y abaliedad desde Dios.

2º *Huellas e imágenes.*—El hecho de estar tomada la realidad desde Dios hace que ésta remita a Dios y se mueva hacia Dios. Ella tiene ya en sí misma, en su constitución metafísica, el sello de su factura, que se traduce para los seres irracionales en ser huellas; para los inteligentes, en ser imágenes. Lo importante es ahora recoger las huellas y vestigios; y cuando se trata de los seres racionales, escrutar lo que ellas comportan de imágenes de la divinidad e interpretar su lenguaje y su expresión, que nos hablan de Dios y, por añadidura, de un Dios trino. Teniendo este sentido sacro la realidad, San Agustín pretende recogerla en todo lo que significa como expresión de la realidad trinitaria. Ahora bien, en este inventario de las huellas e imágenes lo que más interesa es subrayar

aquellas características, como las de la intelectualidad, voluntariedad y libertad, que acusan un ser personal. ¿Podríamos llegar al conocimiento de un Dios Personal si nos apoyábamos en tales analogías? ¿No es lo más interesante en la Teodicea llegar no sólo a un Principio Supremo de los seres, sino a un Dios Personal? Y ¿no aparece, por otro lado, metodológicamente bastante violenta la yuxtaposición que en los procedimientos más generalizados de esta ciencia se realiza entre las pruebas abocadas a un Ser Supremo y el tratamiento de un Dios Personal en la cuestión pertinente a la naturaleza divina? ¿No se da un hiatus metodológicamente no explicado suficiente? ¿Cómo se justifica en la vía del descenso la comparación del Ser Supremo con los seres intelectuales, de los que apenas si se ha hecho mención en el ascenso?

3º *Conocimientos espontáneo y filosófico de la existencia de Dios.*—Es indudable que hay un conocimiento espontáneo y argumentativo de la existencia de Dios *per ea quae facta sunt* accesible a toda mente humana y, por tanto, al hombre no filosófico. Efectivamente, cuando el Apóstol hace culpable al hombre que, conociendo a Dios, lo rechaza, no se refiere al filósofo, sino al hombre que tiene la posibilidad de conocer a Dios. No es únicamente reo de culpa el filósofo que, conociendo a Dios, no admite.

No es necesario ahora precisar la distinción que es señalada por filósofos y teólogos especializados, y de una forma más corriente incluso las enciclopedias y diccionarios católicos, por ejemplo, el de Vacant, entre otros. San Agustín esboza sus itinerarios de suerte que en sus líneas generales estén al alcance del hombre, y por ello trata de no acentuar la señalada distinción.

4º *Integración de las pruebas.*—Ahora bien, el modo como San Agustín, partiendo del conocimiento espontáneo de Dios, lo refuerza y lo integra en el itinerario vital del hombre a Dios es una de las notas más características del agustianismo.

San Agustín articula y funda todo cuanto en ese conocimiento puede reforzar nuestra búsqueda y nuestra aspiración hacia Dios. Y el conocimiento, como una armadura ideológica que, a la par que queda impregnada de diversas resonancias psíquicas, refuerza también las tendencias anímicas, permite ser vivido como una dimensión y un destino del espíritu en su comunión con la realidad.

El conocimiento debidamente conducido lleva a Dios, y en este sentido, todavía afirmativo, no es sino el movimiento natural y espontáneo, en parte reflexivo y deliberado, del hombre hacia el Ser, hacia la Verdad, hacia el Bien y hacia la Felicidad. Movimiento que, por otra parte, no es

meramente deliberativo, sino que debe ser proseguido y vivido por el hombre con todas sus fuerzas, las que de él derivan e incluso aquellas con las que pueda contar por donación gratuita.

5º *Naturalidad de las pruebas en la vida del pensamiento.*—El descubrimiento de Dios no es para San Agustín un descubrimiento fortuito.

No es que se llegue a Dios porque se ha elegido tratar un asunto en que el discurso halla a Dios. La demostración y el conocimiento de Dios no se parece así a los temas científicos que, o se eligen para su estudio, o los unos son descubiertos o construídos por concatenación con los otros. Hay aquí algo más hondo, radical y primario. Es la misma realidad y la implantación de nuestro espíritu en ella la que nos lleva de la mano a la existencia de Dios. San Agustín ve claro que no se trata únicamente de averiguar y demostrar un problema que previamente se ha elegido. No se trata de algo, al modo de la ciencia, que descubre problemas progresivamente por la concatenación que unos tienen con otros. La demostración de la existencia de Dios y la cuestión referente al conocimiento de su naturaleza son algo a lo que el pensamiento humano está abocado al contemplar la realidad en su integridad y a sí mismo, en la finalidad última de su dialéctica.

6º *El «locus» de las pruebas.*—Lo interesante, después de lo dicho, es señalar el *locus* en que nos vienen dadas las pruebas, el ámbito y sentido del itinerario agustiniano. Al tocar éstas casi sin darse cuenta los últimos fundamentos de la realidad y las bases últimas en que se asienta la posibilidad de la vista del espíritu, afloran hacia una cuestión más profunda que la de las pruebas mismas o argumentaciones sugieren si ahondamos más, no sólo por qué y cómo puedan articularse racionalmente las pruebas, sino cómo son posibles y válidas en esas articulaciones, o sea que apuntan hacia el fundamento último de ellas.

Ahora bien, el análisis de este fundamento nos descubre, al par de la naturaleza esencial de los seres creados, las bases en que se asienta la dinámica del espíritu humano. El espíritu está abierto a las formas generales y trascendentales del ser de la verdad y del bien, que al mismo tiempo que le abren a toda realidad y a su fundamento último, la actualizan en su vida y movimientos. Insistimos en este aspecto, insinuando los *motus* fundamentales del espíritu.

7º *Los «motus» fundamentales del espíritu.*—Pertenece a la dinámica primordial del espíritu estar accionada fundamentalmente por las formas del ser de la verdad y del bien. De esta suerte, en la inteligencia y en la voluntad del hombre se da la capacidad de trascendentalización hasta

un término definitivamente absoluto. San Agustín señala también en el hombre la aspiración a la felicidad como una tendencia al absoluto. Bien que se diga que ni la tendencia al bien ni la tendencia a la felicidad constituyen pruebas gnoseológicas autónomas; lo interesante para San Agustín es que estos *motus* y aperturas esenciales del espíritu estén llamadas a complementarse y robustecerse mutuamente, a implicar en ellos al hombre entero, a comprometerle en todo cuanto es. No se trata meramente de saber que Dios existe.

Las raíces mismas de los *motus* fundamentales del espíritu, en cuanto determinadas por sus formas correspondientes, son espontáneas, mas el hombre las debe cultivar y desarrollar reflexiva y voluntariamente, porque en ella está implicada su salvación y su destino.

De tal suerte que un espíritu que no buscara a Dios y se dirigiera a Dios, sería aberrante en el universo. Los *motus* fundamentales del espíritu en su natural y legítimo desarrollo están orientados para acceder a Dios.

El conocimiento mismo, como *motus ad rem*, es al mismo tiempo, y por el proceso mismo de profundización hacia la realidad que trata de penetrar, *motus ad animam*. Se quiere decir que cuanto más penetremos en las razones últimas de la realidad, más ahondamos e interiorizamos en el espíritu que conoce aquella realidad. Y entrambos, el *motus ad rem*, que simul es *motus ad animam*, homologados son *motus in Deum*, en el cual descansa el fundamento último de la realidad y del espíritu.

8º *El valor de los trascendentales y la trascendencia.*—Mas si reparamos atentamente, apreciaremos que las formas fundamentales del espíritu, y sobre todo las formas del ser y de la verdad, posibilitan la apertura de la inteligencia a toda y a cualquier realidad, y su impulso último, al término fundamentante y trascendente de toda realidad.

En las pruebas tradicionales comunes, esas formas, por ser trascendentales, poseen también, impulsadas por el razonamiento, un valor trascendente, que lo tienen en propio precisamente por su valor trascendente. Son las palancas que contienen y mueven las articulaciones de las pruebas y en virtud de cuyo valor trascendental en último término éstas son valederas, mas dichas formas están en el fondo animando y sosteniendo las pruebas, funcionando en ellas implícitamente.

El mérito de San Agustín está en haber hecho hincapié en estas nociones trascendentales del ser de la verdad y del bien en el conocimiento y haberlas hasta cierto punto y como instintivamente, si bien no de una manera plenamente consciente, haberlas sacado al exterior. Son precisamente estas razones analógicas las que permiten trasponer la inmanencia intramundana para ser atribuídas a un Ser trascendente.

9º *El valor de la analogía de atribución intrínseca en las pruebas.*—Ha sido necesario un enorme esfuerzo de maduración en la propia escolástica, que duró hasta el siglo XVII, y que tuvo un importante impulso en algunos textos de Santo Tomás, no plenamente conscientes del problema para que se pudiese apreciar, en contra de Cayetano, desviador y desarticulador del problema de la analogía, en este punto el valor interior y en sí mismo de la analogía de atribución, intrínseca de las nociones trascendentales. Es en esas nociones, que en sí mismas interiormente y en la razón formal que exhiben, donde se da la analogía fundamental primaria y radical, y por ello, la atribución intrínseca que permite a la mente una trascendentalización más allá de todo límite punto. Sin ellas, toda otra analogía no podría fundarse y se desvanecería. Porque el valor de estas nociones no lo podemos como rellenar por fuera de ellas mismas, aun cuando su fundamento remoto esté en todo cuanto es. Es decir, no podemos sacar al ser por fuera del ser; para fundar el ser no podemos sacar a la verdad.

El ser está fundamentado por todo lo que es o puede ser, pero al mismo tiempo es eso lo que precisamente significa en su razón formal.

Es en el ritmo interior de esa analogía de atribución intrínseca *(per prius et posterius)*, que, a pesar de ello, no quiebra la flexible intencionalidad de la razón formal analógicamente una. Hay en la analogía de atribución intrínseca una intensidad madurada *per prius et posterius*, una intencionalidad, «princeps y secundaria», sin fraccionamiento de la noción.

10. *Se ipsum assimilari Deo.*—Pero si por una parte las razones trascendentales en las que San Agustín ancla las razones discursivas y las diferentes vías que le llevan a Dios tienen un valor objetivo que, debidamente impulsadas por el razonamiento, franquean la trascendencia divina, están también llamadas a ser vividas como formas radicales y generalísimas del psiquismo humano, en las que se asientan cualesquiera otras para impulsar al espíritu no sólo meramente al conocimiento de Dios, sino a la entrega a Dios.

11. *La entrega a la verdad.*—El hombre no sólo está hecho para el mero conocer, sino para darse a la verdad definitiva que conoce. Éste es el sentido inevitable de la búsqueda apasionada de la verdad por San Agustín.

El hombre está hecho para la verdad, por ser la ley de su racionalidad. El hombre no puede no quererla para sí del mismo modo que se quiere a sí. Y por ello, destruir la verdad, querer que no sea ley y norma de la vida del ser racional, sería lo mismo que destruirse a sí mismo. El hombre no puede no querer la verdad, al menos para sí mismo. Y así

dice San Agustín: «He tratado a muchos que querían engañar, pero a nadie que quisiera ser engañado».

El hombre está obligado a la verdad, a buscar la verdad, a andar en la verdad. Es decir, a contar con la realidad, con lo que es. El sentido prístino de la verdad es el de la realidad. Verdadero es lo que dice San Agustín. Ser fiel a la ley de la verdad no es, por tanto, sino someterse a la ley del Ser.

La búsqueda de Dios representa el acatamiento del ser, que nos llevará necesariamente a su término, que es el Ser verdadero por esencia.

El problema del conocimiento divino es, atendiendo a sus propios términos, un problema de conocimiento, y éste tiene que contar, en consecuencia, con la ley esencial del conocimiento, que es la verdad. El conocimiento no es verdadero conocimiento si no es conocimiento verdadero. Cualquier cosa que queramos hacer con el conocimiento demostrar o conocer a Dios, lo haremos en virtud del conocimiento de la verdad. La entrega total a la verdad otea el horizonte de una última entrega a la Verdad absoluta. Cuando el hombre puede conocer, tiene que inscribirse en la verdad del conocimiento. Por eso le preocupa primordialmente a San Agustín el problema de la verdad y el de la certeza de la verdad, en la seguridad de que con ella se le dará la ley de su propio ser y existencia. Siendo la verdad de la realidad, que es ley del ser, sólo en ella podrá encontrarse la salud del hombre y su felicidad. Hay una convicción de que el destino del hombre está dentro de la verdad.

Formas y perspectivas de la verdad

Es cierto que las expresiones agustinianas sobre las formas y perspectivas no son enteramente homogéneas. En el número anterior se fijó la relación de la verdad y del ser en la filosofía agustiniana.

a) Faltaría manifestar cómo la verdad es un problema fundamental y específico de la participación.

b) Faltaría mostrar cómo en el conocimiento de la verdad el hombre alcanza aspectos absolutos que le remitan al absoluto.

c) Y, por último, cómo la verdad es forma de vida y es vivida en el propio pensamiento. Tal vez el segundo de estos puntos sería el de mayor interés para nuestro propósito.

En cuanto al primer punto, es indudable que las raíces originarias de la inteligibilidad, o sea la aparición de las nociones trascendentales y primeros principios de la mente, son espontáneas y se desprenden *quasi naturaliter* de la realidad. Por ello, San Agustín y el propio Santo Tomás recuerdan a este propósito las palabras del Salmo 4: «Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine». Apelan entrambos a una partici-

pación *divini luminis*, a un sello *sigilatio luminis divini in nobis*. No se trata propiamente de un apriorismo en el sentido de conocimientos preformados, sino de una inteligibilidad que brota en la apertura a la realidad, pero que es más amplia que cualquier ente o realidad particular. ¿Tiene algo de extraño hablar de iluminación natural? ¿No podría entenderse como una participación *sui generis?* Si el ser es participado y cada naturaleza de ser lo es, ¿no habrá también una participación correspondiente a su naturaleza?

Además, podría darse un concurso natural iluminativo, y es congruente que así sea. Dios concurre a las causas segundas de una forma consentánea o congruente a su naturaleza.

Según este principio, el concurso a la cognoscibilidad iluminativa y esclarecedora no podría ser otro sino el de cognoscibilidad iluminativa. Dejamos aquí abierta una amplia perspectiva para el estudio del agustinismo en este aspecto.

Pasemos al segundo punto. Las verdades absolutas o eternas que se descubren en la vida del pensamiento deben ser pensadas de esa forma necesaria que exige su verdad. Esa forma necesaria que su verdad implica les pone a cubierto del tiempo y de las circunstancias. No son verdades únicamente para este tiempo y esta circunstancia. Su verdad no es existencial o contingente. Es más, aun suponiendo una verdad contingente, será absolutamente cierto y necesario como verdad que es contingente. El pensamiento de esta suerte, y San Agustín lo ha visto certeramente, está abocado a lo necesario y absoluto. Ahora bien, dónde puede darse la garantía de lo absoluto y necesario que implica la verdad del pensamiento sino en una Verdad Absoluta, que es por ello Verdadera y Absoluta Realidad.

En cuanto al tercer punto, también es cierto para San Agustín que la verdad, que es forma del pensamiento, es también forma de la vida del hombre. Para San Agustín, el problema de la verdad no es meramente el del conocimiento de la verdad, sino el de la vida de la verdad. Seguir los caminos de la verdad es seguir los caminos de la verdad participada y volver por ella al término de nuestro destino. Siendo la verdad ley de la realidad y del pensamiento, es también, y por ello mismo, ley de nuestro destino. La verdad nos liberará y nos salvará, en la seguridad de que los múltiples caminos en que irradia y se difracta la verdad llevan profundizados a una única vía, ya que no hay más que una Verdad fontal, de la que deriva toda verdad real, es decir, toda realidad verdadera en lo que tiene de entera y verdadera realidad.

La vía afirmativa y los grados del ser

Las diferentes escalas o grados de perfección a los seres son otros tantos modos del itinerario del hombre a Dios; mas no sólo a demostración de Dios, sino al conocimiento y a la adhesión de Dios.

Las vías agustinianas del itinerario del hombre a Dios, que son diversas en sus modulaciones, no están, sin embargo, disociadas, sino ensambladas en su fondo y reflejando la cosmovisión total agustiniana.

Este aspecto de complementación que tienen todas las pruebas de la demostración de la existencia de Dios, que a la par quieren ser también manifestaciones del conocimiento de la naturaleza divina, explica San Agustín, busca, por decir así, una prueba, y sigue buscando a Dios, o bien vinculando unas pruebas con otras y unos vestigios e imágenes con otros; o bien impulsando el psiquismo total humano, no sólo el racional, sino también el volitivo, a la búsqueda de Dios.

Y es que San Agustín no pretende meramente demostrar la existencia de Dios, sino llegar al Dios que queda demostrado en las pruebas.

Nos restaría mentar aquí cuál es el proceso complementativo de las pruebas, punto ya sobradamente conocido por los agustinólogos. Basta recordar que la línea ascendente de esa complementación va de lo menos a lo más, de los grados ínfimos del ser a los más perfectos, de aquello que nos da noticia del Ser Supremo a aquello que es manifestación del Dios Vivo y Personal.

San Agustín cree que es precisamente, no de un medio físico, sino de un medio espiritual, sea inteligente, sea volitivo, de donde se puede sacar mayor partido para el conocimiento de Dios. ¿Podríamos llegar a un Dios personal sin partir del conocimiento del espíritu y de sus fundamentales atributos de la inteligencia y de la voluntad?

Es, por añadidura, un espíritu que se eleva a un Ser Personal Supremo, que es por ello Verdad Suprema y Bien Sumo.

Llegamos aquí, a mi modo de ver, al punto más interesante de toda la dialéctica agustiniana del conocimiento divino.

San Agustín en sus pruebas no sólo quiere llegar a la demostración de la existencia de Dios, sino también al conocimiento de la naturaleza de Dios, y esto lo consigue también en la vía del ascenso hacia Dios, que compromete, como luego indicaremos, la visión total del mundo y al hombre entero.

Hay en este punto una no pequeña diferencia respecto de las pruebas tradicionales escolásticas más generales, que no se refieren tanto al conocimiento de la naturaleza divina y que pretenden reducirse en lo posible a la prueba de existencia. En este método se pretende también perfilar el conocimiento de la naturaleza divina, trascendente principalmente,

según su constitutivo metafísico de la aseidad y sus atributos metafísicos de la verdad, de la inteligibilidad, del bien de la voluntad.

Ahora bien, las propias cinco vías tomistas, que cuidan de diferenciar metodológicamente de una forma pronunciada las pruebas de existencia de la cuestión del conocimiento de la naturaleza divina, levantan, al decir de Cayetano, otros tantos predicados que convienen a esa naturaleza.

El estudio y, desde luego, el perfilamiento de la naturaleza divina no se lleva dentro de esta metodología en la *via ascensus* de las pruebas, sino en la *via descensus*, mediante la comparación de Dios, ya demostrado, con las criaturas por vía de afirmación, de negación y de eminencia.

No obstante, suele producirse la impresión de un corte demasiado brusco, aun metodológicamente, desde las pruebas hasta el conocimiento de la naturaleza divina trascendente.

Y de otro lado, no se ve ni se fundamenta suficientemente por qué de repente se empiezan a establecer comparaciones con las criaturas como de arriba abajo y, sobre todo, por qué se prefiere, claro está, el hacerlo con las criaturas racionales, que no han sido utilizadas en el medio de la demostración, pero sin cuyo conocimiento no sería posible elevarnos al conocimiento de un Dios Personal.

Las perfecciones «simpliciter simplices»

San Agustín nos pone más al alcance de la mano la penetración en las perfecciones *simpliciter simplices* de carácter positivo y absoluto de lo que generalmente se acostumbra hacerlo, y con ello logra asimismo una penetración más inmediata y espontánea en el conocimiento de la naturaleza divina trascendente.

Las nociones de ser, de verdad y de bien se afirman de Dios de una forma absoluta y simple. Y en esa su atributación afirmativa al ser supremo alcanzan su significación pura y simple sin ninguna limitación. Son así formas puras de atribución a un Ser Infinito en el que expresan su misma *infinitus* subsistente porque Dios es el Ser, la Verdad y la Bondad en su pura y simple significación absoluta y trascendente. Las formalidades así expresadas ni padecen limitación de aplicación ni imperfección en su contenido interior o expresión significativa, y de otro lado, están levantadas por su propio valor intensivo de formas analógicas de atribución intrínseca.

Estas formas, que en su carácter abstracto e indeterminado son connaturales con la mente humana, ya que son *simul* con la posibilidad de su funcionamiento, poseen al propio tiempo, si bien de forma implícita,

la ordenación interior e intensiva de un *prius* y un *posterius* de su significación analógica, que luego se va clarificando.

Las argumentaciones que fuerzan el paso de lo contingente a lo necesario, es decir, de lo inmanente a lo trascendente, ponen a prueba el valor trascendente de aquellas formas y nociones, y a la par explicitan su sentido expresivo e intensivo de lo trascendente. Así las diversas modulaciones del ser, o sea de la abaliedad y de la aseidad fundamentalmente, se nos dan en la posibilidad del ser, como formas analógicas de atribución intrínseca que las entraña. Ya que el ser considerado de esta forma, como forma analógica de atribución intrínseca, y por ello con un ritmo interior por *prius et posterius*, nada se le puede dar por fuera de él que no sea ser. Es mérito de Agustín traer al primer plano el valor del ser, de la verdad y del bien en que nuestra mente camina hacia el verdadero y absoluto ser y meternos con ella a vislumbrar y alcanzar lo más naturalmente posible el ritmo interior del ser nos llevará al sentido *plenior* trascendente y absoluto. Es mérito del obispo de Hipona traer hacia fuera lo que de una manera implícita actúa y garantiza los movimientos del pensamiento en las pruebas; y acostumbrarnos a andar en la ley del ser, de la verdad y del bien, a cuyo término está el Ser, la Verdad y el Bien, pero en cuya trayectoria también puede ser vislumbrado. San Agustín cuenta así con lo que está detrás de las pruebas y hace que la mente repare en ello y se ordene en su movimiento más natural, profundo y consentáneo con su naturaleza misma y advierta cuanto antes pueda dónde se instala el pensamiento en su búsqueda de lo absoluto.

Es mérito de Agustín pensar que la vía afirmativa referente a la naturaleza divina, centrada primordialmente en las perfecciones *simpliciter simplices* y dibujada sobre el ser, la verdad, el bien, puede utilizarse también *in via ascensus* y ser incluso vivida.

En ello tiene la seguridad de que cuanto más rico sea el punto de partida, tanto mejor repercutirán en el término de llegada, ocmo *itinerarium mentis*, es decir, en su sentido genuino y ambivalente de camino del entendimiento y también del espíritu hacia Dios.

Las otras vías, fundamentalmente de arriba abajo, las de la remoción y de la eminencia, llevadas sobre el núcleo fundamental de la vía afirmativa, vendrán a tener un valor complementativo en una dialéctica en que sus aspectos de integración no deben marcar una distinción de tal índole que prácticamente nos lleve a una separación.

De todas suertes, San Agustín nos quiere decir que, a poco que reparemos en la constitución misma de toda realidad y en la naturaleza misma de nuestro espíritu instalado, fundamentado y, diríamos, trascendentalizado y abierto a la inmaterialidad en el ser, en la verdad y en el bien, la realidad y el hombre están fundados desde Dios y sostenidos

desde Dios. Esta doble religación ontológica se traduce también en modo muy natural de abrirse el hombre a la realidad y a su último y supremo fundamento. El hombre, naturalmente, siente el aguijón de Dios, la intimidad fundamentante de Dios, por la que *intimior intimo meo*. Por ello, no sería de desear, aun metodológicamente, para San Agustín incidir en la artificiosidad de la presentación de unas pruebas que provocasen una inadecuada distancia entre el hombre y Dios, sin que ello signifique menoscabo para el valor discursivo de las mismas.

Hemos visto cómo las pruebas de la existencia de Dios envuelven una dialéctica ascensional hacia Él que representan el camino mismo, no sólo dialéctico, sino también dinámico, efectivo y real, por las que el hombre asciende hacia su Supremo Principio. Así la vía misma del ascenso en su complejidad de riqueza de *itinerarium hominis in Deum* reproduce de algún modo y devuelve la participación de los seres reconducida en el hombre y al hombre hacia Dios. Se ve asistido el hombre en este camino de retorno por la iluminación como un modo específico de participación específica en la vida intelectual y consentáneo con ella o del concurso divino como fuerza lumínica que actúa juntamente con la luz de la mente humana.

San Agustín quiere verificar en su *itinerarium mentis sive animae* lo que Santo Tomás, siguiendo sus pisadas en este punto, llamará *motus totius rei de Deo in Deum*. Para ello no despoja ni a los seres del universo ni al hombre de su carácter sacro y de aquellos dinamismos que expresan *el motus* de las criaturas hacia su Creador, y entre las cuales el *motus intellectus* recaba primordial importancia y expresión.

* * *

Sin recaer en las conocidas exposiciones, que en el tema presente se vienen haciendo acerca de la doctrina de San Agustín, hemos procurado insinuar la intención de fondo, de acuerdo con la mentalidad indiferenciada del santo Doctor y con las líneas generales de su cosmovisión, teniendo presente su pensamiento en este punto específico. Hemos procurado también dejar el problema abierto para el diálogo y para una nueva reconsideración de sus múltiples aspectos. Creemos que el tema requiere detenida y reiterada atención.

José I. DE ALCORTA Y ECHEVARRÍA.

Catedrático de Universidad.

Barcelona.

Das Herz in der Erkenntnis bei Hl. Augustin

von Dr. Anton MAXSEIN

GRUNDLAGEN

Die Grundlagen für das Thema: «Das Herz in der Erkenntnis des Hl. Augustinus» sind nur in einer Gesamtschau zu erarbeiten, in der cor in seiner vielfältigen Bedeutung verfolgt wird. (Der Schreiber dieses Aufsatzes hat dies in einer «Philosophie des Herzens *(philosophia cordis)* bei Augustinus» versucht. Sie liegt als fertiges Manuskript vor.)

Auch für das Erkenntnisproblem ist die Untersuchung wichtig, ob cor als Mitte des Menschen und im Sinne eines Organs der substantialen Einheit verstanden werden kann. Einen Zugang für dieses Problem bietet die Annahme eines «*medium*»: «Es ist sicher, dass eine Vereinigung der Dinge dann am stärksten und am innigsten hergestellt sein wird, wenn auch die Mitte zu den äusseren und die äusseren Glieder zur Mitte im Einklang stehen» *(De mus.*, I, 12, 23).

Noch stärker ist die Aussage über die Mitte, wenn es heisst: «Alles, was sich zum Gegensatz entwickelt, wird durch eine Mitte zurückgeführt» *(De cons. ev.*, I, 35, 53). Es sind Aussagen von höchstem spekulativen Wert. Nach ihnen gibt es eine Spannungsmitte, in der das Wesen in seiner Vielfältigkeit gesammelt, gehalten und zur Einheit geführt wird.

Hat cor etwas mit einer solchen Mitte zu tun? Die Frage lässt sich nur durch eine Darstellung des Leib-Seele-Problems beantworten. Über die wörtliche Benennung hinaus *(cor-medium: En. in Ps.*, 54, 16, und verwandte Stellen) ist dies über den Substanzbegriff zu erhellen, der in der Formulierung: *Omnis res ad seipsam subsistit (De Trin.*, VII, 4, 9) treffendsten Ausdruck gefunden hat.

Für das Leib-Seele-Problem wird diese Definition wichtig in der Frage, wie zwei verschiedene Substanzen sich zueinander verhalten. «Die Seele ist dem Leibe vermischt *(anima corpori commixta) (De Trin.*, XI, 2), und zwar so, dass sie den irdischen und sterblichen Leib durch ihre «Anwesenheit» belebt *(praesentia vivificat)*, ihn zur Einheit sammelt und in der Einheit hält *(colligit in unum atque in uno tenet) (De quant. an.*, 33, 70). Diese von Augustinus als leichtfertig bezeichnete Auffassung *(Retr.*, I, 5) gewinnt, anders verstanden, eine hohe Bedeutung für die personale Wertung des Menschen, indem unter «unum» die personale Einheit begriffen wird, die Lebens-und Wirkgemeinschaft von Leib und Seele, die als substantiales Gefüge den Menschen bilden.

Von spekulativer Kraft ist weiterhin der Gedanke, dass seelische Potenzen zusammengefaltet und entfaltet werden, wie Augustinus dies in seinen trinitarischen Untersuchungen an den Dreiheiten «*notitia, mens, amor*», sowie «*memoria, intelligentia, voluntas*» nachweist. Wenn sie auch

in ihrer Wirkweise wie selbständige Substanzen erscheinen, so bleiben si doch der Seelensubstanz unlöslich verbunden. Sie sind nicht drei Leben, sondern «*una vita*», nicht drei Geister, sondern «*una mens*». In der Ausfaltung oder Entfaltung steigen die seelischen Kräfte aus dem Seelengrunde auf, gestalten sich spezifisch durch und sinken wieder in den Wesensgrund zurück. Sie sind auf Grund der Herkunft «*una substantia*» (*De Trin.*, X, 11, 18).

Aus diesem Problem entwickelt sich die Frage nach den seelischen Potenzen überhaupt. Sie erscheinen in der Sprache Augustins als «*interiora*», die zusammen die Seele darstellen: *Quaeris, quae sunt interiora tua? ipsa anima tua. Quid est anima tua? Omnia interiora tua (En. in Ps.*, 102).

Die entscheidende Frage lautet nun: Kommt cor in der Dynamik seelischen Lebens, in der Vielfalt der «*interiora*» ein eigentümliches Wesen zu? Ist es selbst eine Potenz, die sich zu einem klar umrissenen Akt verdichtet? Das bleibt Einzeluntersuchungen vorbehalten, die für das Erkenntnisproblem bedeutsam sind. In der Reihung *anima-cor* wird über die synonyme Bedeutung hinaus cor gleichsam als Verdichtung, Sammlung, ja als Organ des seelischen Lebens überhaupt umrissen. Auch von Augustinus wird die Frage nach dem führenden Teil der Seele gestellt, ob sie den Leib *de corde* oder *de cerebro* leite (*De an. et eius orig.*, IV, 5, 6). Das Verhältnis von *cor* und *ratio* wird nach dem Aufweis der mannigfachen Bedeutungen von *ratio* als Form, Idee, *virtus, mentis motio* im Sinne von «*ratio cordis*» geklärt, die das im Grunde-Sein und-Ruhen und Zum Grunde Geneigtsein des menschlichen Geistes, das Geöffnet-sein gegenüber dem göttlichen Grunde erhellt. Über den Gebrauch der Formulierung «*ratio in corde*» oder «*ratio cordis*» hinaus wird diese Auffassung durch die Ratio-Lehre Augustins überhaupt erhärtet. Das Verhältnis von *cor* und *mens* wird dahin erläutert, dass *cor* als Mitte gegenüber *mens* als «Haupt der Seele» erscheint. *Cor* erscheint im Bereich des Denkens und der Begriffsbildung, das Denken selbst als zeugender Akt im *cor*. Im Problemkreis der «*memoria*» wird «*cor* zum Organ der *recordatio* im Sinne der Wiederbeherzigung». Der Akt des «*recordari*» gegenüber der *memoria* wird in den mannigfachen sprachlichen Formulierungen ganz im Sinne der Beherzigung des Personseins herausgearbeitet, indem der Mensch sich selbst gedächtig ist und zugleich den «Abyssus *cordis* in der Selbstbewusstheit und der Begegnung mit Gott im Raume der *memoria*» aufdeckt. Wenn «*Cor* als Lebensgrund für die *beata vita* und die Freude des Seins» erkannt ist, dann ist damit auch «Das Suchen nach der Wahrheit im Akte des *recordari* als der Durchdringung von *cor* und *memoria*» gekennzeichnet.

Diese programmatischen Gesichtspunkte sind zu erwähnen, wo es sich um die Stellung von *cor* in der Erkenntnis handelt. Das augustinische Problem der Erkenntnis ist nicht von der Gesamtschau menschlichen Wesens abzulösen, das vom *cor* her gefügt ist, so dass dieses als Organ der substantialen Einheit gewertet werden muss.

I

COR ALS VERMITTELNDES ORGAN IN DER SINNESERKENNTNIS

Die Bedeutung des Herzens für die Erkenntnis ergibt sich folgerichtig aus der Stellung des *cor* innerhalb der seelischen Kräfte, die am Zustandekommen der Erkenntnis beteiligt sind. Vom Herzen her erhält die Erkenntnis überhaupt personalen Charakter, da es sich in ihr zunächst um das Zusammen-und Ineinanderwirken von Leib und Seele als den Substanzen des personalen Gefüges handelt, und dann um die Rolle, die das Herz in ihm spielt.

Die Sinnestätigheit in der Aktivität der Seele

Grundsätzlich gilt für die augustinische Sinneserkenntnis, dass die Seele als belebende und wirkende Kraft des Leibes letztlich die Sinneserkenntnis tätigt. Seele ist wirkendes Leben, das den Leib mit aufnimmt, ihn benötigt, weil er ihr zugehört vom Ganzen des Menschen her gesehen. Was ist der Mensch? Eine Seele, die einen Leib hat» *(In Joh. Ev. tr.*, XIX, 15). Der Leib ist es zudem, der sie mit dem Körperlichen überhaupt verbindet, das von aussen in den Leib eindringt und in ihm eine Tätigkeit erregt, mit der die Seele in Spannung gerät, indem sie entweder sich dazu im Gegensatz oder in Übereinstimmung befindet: Sie wird gespannter-fit attentior. Ihre Intention zu wirken, wird also doch von ihrem Leibe her, der die Brücke zur Aussenwelt darstellt und auf der die Dinge dem Leibe eingeführt oder entgegengestellt werden (ingeruntur aut objiciuntur), wesentlich bestimmt. Dennoch bleibt die Intention als Lebensspannung auch in solchem Wirken ureigene Tätigkeit der Seele.

Der Sinn einer solchen Auffassung von der Sinneswahrnehmung liegt in der ursprünglichen Überzeugung, dass der Mensch als Person in der Seele sich wesentlich tätigt, allerdings nicht allein durch sie, sondern mit dem Leibe. Als aktives Prinzip bringt sie mit dem Leibe auch die Einrichtung oder eigentümliche Beschaffenheit des Sinnesorgans zum Wirken. Es ist von der «*temperatura*» des Sinnesorgans die Rede, von seiner inneren Ordnung, seiner Beschaffenheit, seiner Wirkweise, die aber von der Seele in Bewegung gesetzt wird, da es sich ja um ein beseeltes Organ handelt. In den Kennzeichnungen der Sinneswahrnehmung spielt das Wort «*agere*» eine entscheidende Rolle, so sehr, dass auch von «*passiones agere*» die Rede ist. So widerspruchsvoll ein solches Sprechen zunächst klingt, es kommt in ihm doch die Auffassung zur Geltung, dass die Seele den Leib bis in die letzte Faser hinein nicht allein belebt, sondern ihn tätig durchwirkt und alles Geschehen im Leibe in ihre eigene Aktivität hereinnimmt, ja so sehr, dass der Leib selbst in seinem Wirken von der Seele gewirkt erscheint. In solcher Sicht wird die Sinnestätigkeit in das Leben und Wirken des Menschen als Person, die aus einer Lebens-und Wirkmitte heraus sich darstellt und der Welt verbindet, hereingenommen. Der Leib ist das Instrument im Ganzen der Person, dem die Sinneswerkzeuge eingefügt sind. Mit ihnen verbindet sich der Mensch dem Draussen, der Welt, den sinnenhaften, den Sinnen zugänglichen Dingen, und zwar so, dass etwas Elementares in den Sinnesorganen wirkt: «*Agit luminosum aliquid in oculis*» *(De mus.*, VI, 5, 10). Dies gilt für alle Sinne mit Abwandlung des jeweilig Elementaren. Der plotinische Gedanke wird hier verwertet, um zu zeigen, wie innig der Mensch als Person, als leib-seelisches Gefüge der Welt, der Natur, der Schöpfung verhaftet ist, auf die die Sinne als Werkzeuge des Leibes abgestimmt sind, so dass sich das Bild der Harmonie und des Einklangs ergibt. Jedoch bedeutet dieser «*consensus*», diese Übereinstimmung von Leib und Welt, nicht, dass die Seele im gleichen Sinne handele. Das Verstricktsein in die Welt bedingt nicht auch ein ruhiges Gleichmass, da die Sinne von draussen ganz verschieden und in mannigfachen Graden «affiziert» werden, worauf die Seele mit gespannteren Tätigkeiten antwortet, indem sie entweder sich verbindet (associat) oder widersteht (obsistit). Nie wird die Tätigkeit der Seele ausgesetzt; und so unendlich mannigfaltig das Sinnenleben ist, so wird es doch von der Seele aus gesammelt und zur Einheit mit der Person gebracht. Die Sinneserkenntnis ist also schon von der Wahrnehmung her eine Bewegung von innen, ein Heraustreten und Offenbarwerden der seelischen Energie, die auch im Anruf der körperlichen Welt als Quelle der Wirksamkeit bestehen bleibt (vgl. *De mus.*, VI, 5, 10).

Der "sensus interior"

Wie nimmt nun die Seele die Vielfalt der sinnlichen Eindrücke in ihrem Leibe selbst und was von draussen über die Sinne ihr zugetragen wird, auf und wie fasst sie diese zusammen? Die Eigenständigkeit und Eigenwirksamkeit der Sinne gibt dieser Frage die Berechtigung. An dieser Stelle erscheint der «innere Sinn» —«*sensus interior*»— als Lösung. Es gibt einen solchen, der zunächst die Kraft der Unterscheidung dessen hat, was jedem einzelnen Sinne zugehört. In seiner Art ist er schwer zu kennzeichnen. «Was dieses andre sein mag, mit dem alles wahrgenommen werden kann, damit es in unser Wesen dringt, sicher ist, dass diese Kraft im Dienste der Vernunft steht, der sie darbietet und meldet, was sie angeht, damit es in seinen Wahrnehmungsgrenzen unterschieden werden kann und nicht so sehr durch Empfinden, sondern vielmehr auch durch Wissen erfasst wird *(De lib. arb.*, II, 9). Die Vernunft legt also das Vorhandensein eines solchen Innensinnes nahe, der eine sammelnde, ordnende und urteilende Kraft ist. Die Verbindung des Innensinnes mit der Vernunft nimmt den Leib und seine sinnliche Ausstattung in die Einheit mit der Seele herein, und der Innensinn hat nicht nur Empfindung von dem, was er von den Körpersinnen empfängt, sondern sie selbst werden von ihm empfunden. Durch die Vernunft wird dieses Geschehen Gegenstand des Wissens und damit in die Sphäre des Geistes gehoben *(Ibid.*, II, 10).

Wenn die Seele Lebens-und Wirkprinzip des Menschen ist, durch das alles Geschehen in der leib-seelischen Einheit von ihr im letzten Grunde getätigt ist, dann gewinnt der innere Sinn im Zusammenhang mit der ihn aufnehmenden und durchleuchtenden Vernunft eine vertiefte Bedeutung. Er ist die Sammlung aller Wahrnehmungen, die Mitte, in die alle Ströme von draussen durch die leiblichen Sinne einmünden, um hier geistesbereit gemacht zu werden. Wo ein solches Geschehen sich abspielt, da ist auch eine Wirkmitte des Lebens überhaupt vorhanden.

Die Annahme einer solchen Wahrnehmungsmitte, in der die Sinne selbst zur Einheit gebracht und in die Wirkeinheit der leib-seelischen Person eingeschmolzen werden, macht auch verständlich, dass hier die seelische Tätigkeit in stärkster Spannung am Werke ist. Das bedeutet aber, dass der innere Sinn wesentlich an der Selbstwahrnehmung des Menschen im Sinne eines lebenden Wesens beteiligt ist. Die ursprüngliche Seins-«Ausserung «Ich weiss mich leben» *(De Trin.*, XV, 12) wird durch den inneren Sinn vermittelt. Hiermit gewinnt er in der von der Vernunft gelenkten Aufgabe, in der der sensus interior selbst vernünftig ist und die äusseren Sinne lenkt, beurteilt, vervollkommnet, warnt, Mängel ersetzt und ausgleicht, die höchste Entfaltung, da er unmittelbar im Dienste des personalen Lebens steht.

Cor als Organ für den "sensus interior"

Der von der Vernunft erfüllte innere Sinn weist von sich aus auf eine Mitte im Menschen als Person. Wenn er auch nicht so eindeutig zu umreissen ist, wie dies bei anderen Potenzen des Menschen der Fall ist, und in seiner Tätigkeit von der Vernunft erschlossen wird, so bietet er doch ein gewisses Licht für die Erfassung des leib-seelischen Zusammenhangs. Das Problem des Zusammenwirkens zweier verschiedener Substanzen, einer leiblichen und geistigen, kommt gleichsam in ihm verdichtet zum Ausdruck.

Gibt es nun einen Anhaltspunkt, cor selbst mit dem sensus interior in Verbindung zu bringen? Die Erwägung beginnt auch hier bei der Sinnestätigkeit, die bei jedem einzelnen Sinn wohl unterschieden ist, und

bei den leiblichen Verrichtungen. Durch die Augen sieht der Mensch, durch die Ohren hört er, durch die Hände wirkt er. Die verschiedenen Glieder besitzen verschiedene «*officia*» Pflichten, Aufgaben, Verrichtungen. Das eine Glied kann nicht tun, was das andere kann *(In Joh. Ev. tr.,* 18, 9). Trotz der Verschiedenheit der Funktionen entsteht im Menschen keine Zerrissenheit, sondern die Sinne bleiben aufeinander bezogen: Das Auge sieht für sich, aber auch für das Ohr, und das Ohr hört für sich und für das Auge. «Und dies geschieht wegen der Einheit des Leibes-propter *corporis unitatem*» *(Ibid.).*

Die Sinnestätigkeit ist also aufgenommen in die Einheit von Leib und Seele. An dieser Stelle erscheint das Herz als Mitteorgan, in dem der Leib gleichsam von der Seele angeeignet wird, dass er in seiner Werkzeuglichkeit bestehe und darin die ursprüngliche Ordnung bewahre: Vom Leibe zur Seele hin, mit der Seele zu Gott. Diese Ordnung ist aufgerufen, wenn dem Menschen die Mahnung zuteil wird, sich ins Herz zurückzuziehen und sich vom Leibe wegzuheben. Das bedeutet Besinnung auf die innere Sammlung, da der Mensch, der sich in das Draussen verliert, «von sich weggeht und durch sich selbst zugrunde geht; er wandelt einsame Wege, ausgewandert von sich schweift er umher» *(Ibid.,* 18, 10). Wein sich mit der Betrachtung der Sinnestätigkeit eine solche Mahnung verbindet, so kann dies nur heissen, dass in allem, was im Menschen und durch die menschlichen Kräfte geschieht, die Einheit der Person geschaut ist, in der Leib und Seele sich in der ursprünglichen Ordnung befinden. Sich losreissen vom Leibe kann darum nur bedeuten: frei werden für die Einheit der Person und ihre wahre Ordnung. In solche Sicht gehört auch die Sinnestätigkeit gestellt, die bereits im *sensus interior* ein von der Vernunft erfülltes Organ der Sammlung, Reinigung und Vervollkommnung besitzt

Nun erscheint auf einer neuen, der rein personalen Ebene das *cor* als aufnehmendes Organ der Sinnestätigkeit. Die Sinne sind leibliche Organe, und am Leibe sind anderswo die Augen und anderswo die Ohren. Wie ist es im Herzen? Hat das Herz keine Augen und keine Ohren? «Alle körperlichen Sinne melden ins Herz hinein, was sie draussen wahrgenommen haben: *Vide quemadmodum omnes corporis sensus cordi intro nuntient, quid senserint foris*» *(In Joh. Ev. tr.,* 18, 10). «Das Herz ist der innere Herrscher, dessen Diener die Sinne sind. Es arbeitet mit ihnen und auch ohne sie. Alle Sinne melden ihrer Aufgabe gemäss, was sie wahrnehmen; aber das Herz selbst tut sich Gerechtes und Ungerechtes kund. Es sieht und hört und beurteilt die übrigen sinnlich wahrnehmbaren Dinge, und wohin die Sinne nicht reichen, Gerechtes und Ungerechtes, Böses und Gutes unterscheidet es» *(Ibid.,* 18, 10). In solcher Sicht und solchem Aufgabenbereich geht das Herz über die Tätigkeit des Innensinnes hinaus. Aber die Aufnahme der Sinnesarbeit verbindet *cor* und *sensus interior* miteinander. Weil das Herz aber auch in seiner Tätigkeit die sittlichen Fragen berührt, das Gerechte und Ungerechte unterscheidet, weist es sich als das umfassendere Organ aus, das rein geistige Fähigkeiten entfaltet. Es ist die *ratio cordis,* die Vernunft des Herzens, die hier aufbricht und die das Gesamtwesen der Person im Blickfeld hat, so dass in ihr der personale Grund aufleuchtet.

Wie im *sensus interior* die Sinnestätigkeit gesammelt wird, so auch im Herzen. «Zeige mir Augen, Ohren und Nase deines Herzens. Verschieden sind die Dinge, welche deinem Herzen gemeldet werden, und doch finden sich dort nicht verschiedene Glieder. In deinem Fleische hörst du anderswo und siehst du anderswo. In deinem Herzen hörst du da, wo du siehst: *in corde tuo ibi audis, ubi vides (Ibid.,* 18, 10). (Das Herz wird in diesem Zusammenhang zum Bilde des göttlichen Wortes, des Sohnes, der

Sehen und Hören ist, für den beides das ist, was das Sein ist, was beim Menschen nicht der Fall ist *(Ibid.)*. Weil aber das Herz zum Bilde des schöpferischen göttlichen Wortes geprägt ist, deutet es auch sein Mittesein im Gefüge der menschlichen Person, in der sich die sinnlichen und geistigen Fähigkeiten und Wirkweisen des leib-seelischen Menschen zur Einheit verbinden.)

Die Selbstwahrnehmung mittels des cor

Der *sensus interior* steht im unmittelbaren Zusammenhang mit der Wahrnehmung des Lebensgefühles. Dies kann bei ihm jedoch nur in der Aufnahme der Sinnlichkeit überhaupt geschehen, in der sich das Leben offenbart. Tiefer gelagert ist das Lebensgefühl vom Herzen her, das als Organ der leibseelischen Einheit die personale Existenz spiegelt. Es handelt sich also bei der Selbstwahrnehmung nicht um eine Erkenntnis des Leibes, sondern um eine solche der Person. Nicht nur der Verstand ist an ihr beteiligt, sondern eine innere Schau, die als Selbstwahrnehmung bezeichnet werden kann, in der sich der Mensch erfühlt und erschaut.

Es ist gleichsam eine innerlich wachsende, sich bildende, sich zu einem Bilde verdichtende Wahrnehmung, die der Mensch von sich selbst erhält, in der er sich begegnet, sich wirklich wahr-nimmt als seiendes, lebendes, wirkendes Wesen. Die vielfache Berufung auf das *cor* in der Darstellung der personalen Existenz ist nur in solcher Sicht zu verstehen: Im Herzen bin ich das, was ich bin: *cor meum, ubi ego sum quicumque sum (Conf.*, X, 3; *ibid.*, VI, 6) (hier darf an das Kapitel der *philosophia cordis* erinnert werden: *Cor* als Organ der Selbstbegegnung des Menschen).

Die Bildkraft der Sinnestätigkeit

Das Sinnesvermögen ist weder ohne Leib noch ohne Seele *(De Trin.*, XI, 2, 5). Es ist also ein personales Vermögen. Was durch den Sinn und die auf ihn wirkende Welt draussen und schliesslich durch die Seele geschieht, ist eine ständige Verinnerlichung und Vergeistigung, die sich am Zustandekommen der Schau *(visio)* verfolgen lässt. Gemeint ist mit ihr die Einformung des Sinnes *(informatio)*, die vom Körper draussen ausgeht, der sich dem Sinne einprägt *(Ibid.*, XI, 2, 3). Diese Beziehung des Körpers zum Sinnesvermögen wird als ein Zeugungsprozess erklärt, der vom sichtbaren Ding und dem Schauenden bewirkt wird *(Ibid.)*. In dieser Begegnung, die ein Abbild des Gegenstandes erzeugt, waltet der Wille, der in seiner gesteigerten Form zur Liebe wird *(Ibid.*, XI, 2, 5). Sie ist also die Kraft, die der Schaffung der *visio* zu Grunde liegt. Sie ist es aber auch, die der Sinnestätigkeit jenes Gewicht verleiht, die ihr im Ganzen des Erkenntnisgeschehens zukommt. Da sie bereits über den *sensus interior* hinaus mit dem *cor* verbunden worden ist, steht sie nunmehr durch die Liebe als mitwirkende Kraft im Zustandekommen der *visio* mit der personalen Mitte von neuem in inniger Verbindung, was für den Wahrheitsgehalt der Sinneserkenntnis von ausschlaggebender Bedeutung ist. Sie ist an ihrem Platz wahr, auch wenn sie nun von anderen Kräften der Seele aufgenommen und geprüft wird. (Darum wendet sich Augustinus auch gegen das Gerede der Akademiker, die den Sinnen keinerlei Wahrheit zubilligen.) *(Contra Akadem.*, III, 11, 26.)

Worte ganz inniger Begegnung werden für das Zustandekommen der Erkenntnis gebraucht: *Liquido tenendum est, quod omnis res, quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque notitia paritur, a cognoscente et cognito (De Trin.*, IX, 12, 18).

Das Bild, das in der Sinneserkenntnis erzeugt worden ist, wird zum

Gebild der Erkenntnis, und damit inneres Schaubild im Raume des Gedächtnisses.

Schon in der Sinneserkenntnis hebt die Bildkraft an, die das personale Leben bestimmt. Sie bildet die Stufe, auf der das Bilden überhaupt beginnt, auch das «Sich-ein-Bild-machen von etwas», in das selbst die Begegnung mit dem eigenen Ich einbeschlossen ist. Das Bild, das der Mensch von sich selbst macht, stammt aus seiner eigenen Schaukraft, in der sich die sinnlichen und geistigen Kräfte in zeugender Begegnung vereinen, dass aus der inneren Wahrnehmung das wahre Bild des Menschen geboren werde. Das «*congenerare*» und «*parere*» lassen gerade die Bedeutung der personalen Mitte, oder des personalen Grundes verspüren, in die sich die sinnliche Welt draussen entwirft und von hier aus auch entworfen wird, in der aber auch der Mensch sich selbst erfahrend entwirft, dass er das ist, was er in seinem Herzen ist, ein im Herzen gezeugtes und aus ihm geborenes Bild. (In diesem Zusammenhang gibt das Kapitel der *philosophia cordis: Cor* als Organ der Zeugung und Geburt des Wortes «weiteren Aufschluss», indem es in seiner Wesensart als «*cor parturiens*» entfaltet wird.)

* * *

Mit der Sinneserkenntnis ist nur die Grundstufe des Erkenntnisvorganges dargestellt. Die Bedeutung des *cor*, seine zentrale Stellung, ist auch in ihr erwiesen. Hier folgen nun die weiteren Stufen, in denen *cor* ebenfalls sich als Zentralorgang des Erkennens im Sinne eines personalen Geschehens darstellt. Es kann nur der Aufriss hier geboten werden:

II

COR ALS TREIBENDE KRAFT IN DER RATIONALEN ERKENNTNIS

Diese Betrachtung geht aus von der «*Stufung der Naturen und dem Stufenweg des Geistes*», wobei an die Bedeutung von *ratio cordis* angeknüpft wird. Von hier aus vertieft sich das Problem in der Untersuchung: «*Die «ratio» in der Frage nach der Existenztiefe des Menschen*», in der vonder *ratio cordis* aus das Problem der Unruhe des Herzens neu gestellt wird und das Reifen menschlichen Seins vor Gott aufgewiesen wird. «*Die «ratio» zwischen den Grenzen der Dinge und der grenzenbrechende Akt*» bedeutet den Nachweis, wie menschliche Existenz vom unruhigen Herzen getrieben den Überstieg: *noli remanere in te (Sermo* 330, 5), *tolle te a te* (169, 9) leistet. In dem Abschnitt «*Die Bedeutung der «intentio cordis» für die «ratio» zwischen dem höchsten Sein und dem Nichts*» wird die ursprüngliche Wesensart des Menschen, geprägt zu sein, einen Strebecharakter zu besitzen, für die Erkenntnis ausgewertet.

III

COR ALS ORGAN ÜBERRATIONALEN GESCHEHENS

1) *Die rationale Durchleuchtung in der Spannweite des «cor»*. Es handelt sich um die Beteiligung des Herzens als personale Mitte in den Erlebnissen, in denen sich rationale Arbeit, Herzinnigkeit und gnadenhafte Vermittelung vereinen.

2) *Die Selbsterschöpfung der «ratio»*. Der Sinn dieser Untersuchung beruht in dem Aufweis der *ratio* im Ganzopfer des *cor*.

IV

COR ALS ORGAN DER INTELLEKTUELLEN ERLEUCHTUNG

Die Abschnitte kennzeichnen von sich aus den Gedankengang der Untersuchung:

1) Die Collektio-Lehre gegenüber der Abstraktion.

2) Das Licht der Sinneswahrnehmung und das Licht der intellektuellen Erkenntnis.

3) Der Intellekt im Spannungsbereich des *cor.*

a) Die spezifische Beschaffenheit des intellektuellen Lichtes.

b) Die sittliche Bereitung des Intellekts vom *cor* als der Personmitte aus.

c) Der intellectus perductus im Kreis der Schöpfung in seiner Hinordnung zu Gott als Wesensfrage der Herz-Innerlichkeit.

d) Der Aufbruch der Grenze und die Entdeckung des Abgrundes.

e) Die Ekstasis des Geistes und die Angst.

V

COR ALS ORGAN DER *ILLUMINATIO*

1) Das ad te als Grundlage der Erleuchtung.

2) Das Licht der Seele.

3) *Cor* im Lichtwerden vor Gott.

a) Wahrheit als Licht.

b) *Oculi carnis-oculi cordis* als sprachrhythmisches Sprechen aus der Personmitte.

c) *Cor* als eigentümliches Organ des Lichtes in der Aufreihung der seelischen Potenzen.

4) *Conversio* als *illuminatio.*

5) Das natürliche Licht des Verstandes als göttliche Erleuchtung.

6) Das übernatürliche Licht des Herzens als göttliche Erleuchtung.

VI

COR ALS ORGAN DER UNMITTELBAREN GEISTESVERBINDUNG MIT GOTT

1) *Decus* und *pondus* als bestimmende Kräfte der Erlebnisspannung.

2) Das unmittelbare Urteil im *praesto* und *integre.*

3) Das Wesen des *ictus cordis.*

4) Das Wesen des *frui.*

5) Die Akte des *adtingere* und *comprehendere.*

6) *Ictus cordis* und *momentum intelligentiae.*

* * *

Mit der Aufreihung mag ein Hinweis gegeben sein, welch tiefe und schier unausschöpfbare Bedeutung der augustinische Begriff cor auch im Bereich der Erkenntnis hat. Von ihm aus lassen sich auch die schwierigen Probleme der Mystik an ihrem ursprünglichen Orte verfolgen.

Dr. Anton MAXSEIN.

Würzburg.

Wisdom in the gnoseology of saint Augustine

by Vernon J. Bourke

APPROACH TO THE PROBLEM

One can read St. Augustine for many years and not be aware of the unconscious importation of foreign elements to one's understanding of him. The person who has learned Scholastic philosophy may find it very difficult to avoid coloring what he reads. Faculties of the soul, motion as a transition from potency to act, the four causes, transcendental properties of being, passivity in sense perception—these and a dozen other key attitudes are natural to a Thomist but alien to the mind of Augustine. There are verbally similar things in his writings, of course, but Augustine's outlook on God and man is simply not that of a peripatetic philosopher. Nor is modern philosophy a better training for the reading of Augustine. Today, knowledge and its problems have become a central theme: to know is to philosophize. In the mind of Augustine, knowledge has its place but it is not of transcending importance.

It is the purpose of this brief study to offer some description of the wisdom which Augustine found, and of the rôle which this wisdom plays in his general theory of knowledge. We shall try to see why the sapiential life is more than an epistemology and to suggest certain relations which Augustinian wisdom has with some types of present-day philosophy.

For this purpose, perhaps one of the best points to start with is Augustine's over-all view of reality. He was fully convinced that there are three distinct levels in substantial being. At the top is God, absolutely Immutable. On the second level are created spirits, angels and human souls. These middle beings are immutable in place but mutable in time. The lowest level is that of bodies, mutable both in place and in time (1). In this three-layered hierarchy of substances, God is in all ways supreme. God creates and moves creatures, both spiritual and corporeal. The human soul is moved and regulated by God. In turn, the soul of man moves and regula-

---

(1) *De Gen. ad litt.*, VIII, 19-20: *Neque enim est in ejus substantia qua Deus est, quod brevius sit in parte quam in toto, sicut necesse est esse, quae in locis sunt; aut fuit in ejus substantia quod jam non est, vel erit quod nondum est, sicut in naturis quae possunt temporis mutabilitatem pati.*

Hic ergo incommutabili aeternitate vivens creavit omnia simul, ex quibus currerent tempora et implerentur loca, temporalibusque et localibus rerum motibus saecula volverentur. In quibus rebus quaedam spiritalia, quaedam corporalia condidit... Spiritalem autem creaturam corporali praeposuit; quod spiritalis tantummodo per tempora mutari posset, corporalis autem per tempora et loca.

Cf. *De div. quaest. ad Simpl.*, I, 2, 18; *De mus.*, VI, 5, 13; *De ver. relig.*, 10, 18; *Confess.*, XI, 4, 6; *De nat. boni*, 1, 1; *De civit. Dei*, VIII, 6.

AVGVSTINVS, III (1958), 331-336.

tes bodies (2). Thus situated, the soul is between God and bodies. The gaze of the soul, turned upward to God and divine things, is the *ratio superior;* looking downward to mutable creatures, its aspect is the *ratio inferior.* In this Augustinian sense, *ratio* has not the Aristotelian connotation of discursive reasoning. It is simply the gaze of the mind; for Augustine, *ratio est aspectus mentis* (3).

THE CHARACTER OF HUMAN WISDOM

We can now place wisdom *(sapientia)* and knowledge *(scientia)* in terms of this hierarchy of realities. The formal treatment of their relations is given, as is well known, in Books XII to XIV *De Trinitate.* Briefly, human wisdom is there described as that quality of man's soul enabling him to know eternal things; while science qualifies the soul to know temporal things (4). There are two different tasks *(officia)* which the soul must do during this life: it must keep looking in one direction toward the eternal verities, and in another toward the events of time. Wisdom pertains primarily to the higher function but is applicable to the direction of things which occur in time and place. Moreover, wisdom brings not only knowledge of the immutable, it confers a love of the eternal, the unchanging, the supreme good (5).

Now it is not easy to say precisely *what* human wisdom is, for St. Augustine (6). Indeed, one of the great sources of difficulty for the interpreter is Augustine's tendency to multiply the meanings of *sapientia.* It is possible to list dozens of suggested equivalents (7). One gets the impression, of course, that wisdom is a virtue of the higher part of the soul (the *ratio superior)* but it is neither one of the four principal moral virtues enumerated by the Greek and Latin philosophers (8), nor is it a theological virtue. The precise relation of wisdom to charity, for instance, is a matter of obscurity. Augustine knew something of the *habitus* theory (from Cicero and the Stoics) but he does not develop an explanation of wisdom in terms of habit, as St. Thomas Aquinas will do later (9). It is obvious that human wisdom is some sort of quality of man's soul, of course (10). But it is more than that. It seems to imply a real and objective

(2) *De mus.*, VI, 5, 13: *Oportet enim animam et regi a superiore et regere inferiorem. Superior illa solus Deus est, inferius illa solum corpus, si ad omnem et totam animam intendas.*

(3) *Soliloq.*, I, 6, 12: *Ego autem Ratio ita sum in mentibus sicut in oculis est aspectus.* See further texts and explanation in: S. AUGUSTINI, *Doctrina de cognitione*, ed. Leo W. Keeler, S. J. (Romae, Gregorianum, 1934), pp. 37-40.

(4) *De Trinit.*, XII, 15, 25: *ad sapientiam pertinet aeternarum rerum cognitio intellectualis, ad scientiam vero temporalium rerum cognitio.* Cf. *De div. quaest. ad Simpl.*, II, 2, 3.

(5) *Enarr. in Ps.*, 135, 8: *non incongruenter intelligimus sapientiam in cognitione et dilectione ejus quod semper est, atque incommutabiliter manet, quod Deus est.*

(6) Cf. K. FORSTER, «Metaphysische und heilsgeschichtliche Betractungsweise in Augustins Weisheitsbegriff», *Augustinus Magister* (Paris, 1954), III, 382: «Im Werke *De civitate Dei*... ist schwerlich eine umfassende Definition zu finden». What Forster says here of wisdom in the *City of God* is generally true of all the writings. See F. CAYRÉ, «La notion de sagesse chez saint Augustin», *Année théologique*, IV (1943), 433-456.

(7) Thus CAYRÉ, *art. cit.*, p. 433, enumerates thirty-one meanings of *sapientia*, and H. I. MARROU finds at least thirteen usages *(Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, pp. 564-569).

(8) Though the name is used by St. Ambrose, Augustine never seems to speak of the virtues as *cardinal.* See O. LOTTIN, «Les vertus cardinales et leurs ramifications», *Psychologie et morale* (Louvain-Gembloux, 1949), III, 2, pp. 153-194.

(9) The only place, that I know, in which he relates habit to wisdom is very brief. *De div. quaest.*, LXXXIII, q. 73, 2: *Sed illum habitum, qui est in perceptione sapientiae et disciplinae, Graeci* ἕξιν *vocant...*

(10) Cf. FORSTER, *art. cit.*, p. 383.

relation between man and God. Many of Augustine's statements about wisdom approach the notion of a special commitment, a condition of adherence both cognitive and affective, to God and the eternal truths. In fact, the earliest works *(De beata vita* and *Contra Academicos)* suggest that human wisdom is coextensive with the totality of a happy life.

HOW WISDOM IS ATTAINED

In any case, Augustine clearly teaches that no man may attain wisdom through his own unaided efforts. One must accept and work with the help of God. This point is well brought out in the famous Augustinian definition of virtue, gathered from several of his writings and discussed in the treatise on virtue in most of the mediaeval *Summas* of theology: «*virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur*» (11). That God is the principal agency in the production of wisdom in man, as of any other human virtue, goes without saying. How God does this, is obviously a mystery to Augustine, as it is to all earthly men. Yet the doctrine of divine illumination is obviously intended by Augustine to help us to understand that man needs divine help to attain wisdom. In its simplest form illumination uses this analogy: as the sun sends forth its light to illumine sensible bodies so that they may be seen through man's corporeal eyes, so does God send forth His light to illumine the objects of understanding in order that they may be seen through the eye of the human soul. The history of Augustinian scholarship to the present day shows what difficulties and variations of honest opinion beset any further attempt to clarify the illumination theory (12). Indeed, there is some tendency in recent studies to claim that no coherent exegesis of the texts on illumination is possible (13).

There is a passage in *De Genesi ad litteram* (14) in which Augustine makes a great effort to state how much man can understand of divine illumination. He is explaining how God spoke to Adam but he broadens the discussion to God's enlightenment of any spiritual creature. He reminds us once more of the three levels of reality and suggests that God speaks to the spiritual creature from within rather than through outward signs (15). Admitting that God's illuminative action is beyond human description and explanation *(miro et ineffabili modo)*, he sets up this compa rison: as God works upon the created spirit, so does the human soul move its body. If man could understand precisely how his soul moves his body in time and space (though the soul is not in space), then he might rise to the vision of how God moves the soul in time (though God dwells above both time and space) (16). Yet Augustine is doubtful of man's ability to

(11) Cf. S. THOMAE AQ., *Summa theologiae*, I-II, 55, 4, *videtur quod*. The definition is gathered chiefly from *De lib. arb.*, II, 19. On the history of the definition, see LOTTIN, «Les premières définitions et classifications des vertus au moyen âge», *Revue des sciences philos. et théol.* (1929), p. 371.

(12) «La doctrine de l'illumination reste une des plus difficiles et des plus discutées dans l'oeuvre d'Augustin.» G. BARDY, «Notes complémentaires», in *Oeuvres de s. Augustin*, tome X (Paris, 1952), p. 733. For a recent survey of various interpretations of illumination in St. Augustine, see F. KOERNER, *Das Prinzip der Innerlichkeit in Augustins Erkenntnislehre*, Wurzburg (Univ. Dissert.), 1952.

(13) See Rudolf ALLERS, communication to the Congrès International Augustinien (Paris, 1954) in *Augustinus Magister*, I, 477 ff. Canon F. Van Steenberghen agrees with Allers, *ibid.*, III, 190.

(14) VIII, 20-26.

(15) *Intus ei quippe loquitur Deus miro et ineffabili modo, neque per scripturam corporalibus instrumentis affixam, neque per voces corporalibus auris insonantes, neque per corporum similitudines... (Ibid.*, 25, 47).

(16) *Ibid.*, 20, 40.

understand his soul's function in regard to bodies, and so he is not at all hopeful of pursuing the analogy to the level of God's action. Indeed he says: «If man cannot grasp what goes on within himself, how much less is his hope of grasping what goes on above him?» (17).

To me, this means that men (and angels) should be aware of the *fact*, that God helps creatures inwardly to become wise and blessed, but the *operative mode* of this divine illuminative help simply surpasses creaturely understanding. Indeed, though some Augustinian scholars (18) insist that natural illumination is clearly distinguished from supernatural illumination by St. Augustine, I do not find this distinction in the texts. He does not think of the natural order in contrast to the supernatural (19).

What man himself must do to achieve wisdom is expressed by Augustine in three terms: *studium, fides,* and *boni mores* (20). One must actively co-operate with divine help in the eager search for wisdom. This is the theme which runs through Augustine's whole life (21). This zealous quest does not spurn the resources of scholarship but it must start with faith in God, and confidence in the attainability of truth, and proceed in the context of a morally ordered life. To become wise is not simply to acquire knowledge but to grow in virtue. The culmination of such a life of faith, continuous searching, and good behavior, lies in the grasping of wisdom itself.

The consequences of man's attainment of wisdom are varied; they are found in the cognitive, the affective, even the metaphysical orders. The wise man knows with greater certainty and clarity; he loves the supreme good with more ardor; he exists and operates on a higher level than the *insipiens*. Let us limit our consideration, however, to the cognitive rôle of wisdom.

There is little question that Augustine associates some sort of *seeing* of the eternal truths (of numbers, morals and right thinking) with the possession of wisdom. This contemplative, or intuitive, function of the wise man is stressed in the early works *(De magistro, Soliloquia* and *De libero arbitrio)* and ties in with the three *visiones* teaching of *De Genesi ad litteram* (22). Some interpreters consider this intuitive function of the soul as the essential point of his illuminative and sapiental teaching. This position is well presented in the works of F. Cayré and J. Hessen.

Another function of the wise soul consists in *judging* the information acquired through lower experience. This directive and judicative action of wisdom is encountered in the theory of the judicial numbers (Book VI, *De musica)* and in the long description of the *ratio superior* and *inferior* in the last Books *De Trinitate*. Certain commentators (for example, E. Gilson and B. Kälin) take this judicative function as the characteristic mark of the enlightened soul.

Both views are well supported in the text of Augustine and I think we must take both into account. The wise man sees the immutable objects of

---

(17) *Si enim quod in seipso agitur capere nondum potest, quanto minus illud quod supra est? (Ibid).*

(18) Thus, E. Portalié, «Augustin, saint», *DTC*, I, 2236-2237; and E. Gilson, *Introduction à l'étude de s. Augustin* (Paris, 1949), pp. 111, 125.

(19) See Keeler, *op. cit.*, p. 55, a: *Neque solet* [*Augustinus*] *distinguere illuminationem naturalem, quae ad quamlibet intellectionem requiritur, ab illuminatione fidei et gratiae.*

(20) *Contra Faust. manich.*, XXII, 53: *Concupisti sapientiam... in his qui flagrant ingenti amore perspicuae veritatis, non est improbandum studium, sed ad ordinem revocandum, ut a fide incipiat et bonis moribus nitatur pervenire quo tendit.* Cf. *De Trinit.*, XV, 27, 40; and the excellent commentary in S. J. Grabowski, *The All-Present God: A Study in St. Augustine* (St. Louis, Herder, 1954), p. 290.

(21) Cf. Bourke, *Augustine's Quest of Wisdom* (Milwaukee, 1945).

(22) XII, 7, 16: *Haec sunt tria genera visionum...*

intellectual vision (but not the essence of God in this life) and he judges the objects of the *ratio inferior* in terms of the *regulae* of wisdom. There is both a contemplative and a practical side to the cognitive function of Augustinian wisdom. The practical work of wisdom extends to the personal attainment of happiness. The happy life is imperfectly achieved by the wise person here on earth, more perfectly in a future life (23).

CONTEMPORARY RELEVANCE OF AUGUSTINE'S WISDOM

While Augustine's language and *milieu* are different from those of contemporary philosophy, his insights are still pertinent to the problems of our day. In concentrating on the subjective, the free act of personal commitment, the details of personal experience, contemporary existentialism seems to have rediscovered the «interiorism» of St. Augustine (24). Christian existentialists (Kierkegaad, Marcel, Jaspers) are responding to a demand of modern man: to recover the human element which was almost lost in the strongly objective emphases of modern science and philosophy. In Augustine, they have an important and sympathetic ally from early Christian tradition. Even the phenomenological method is not foreign to the Augustine who examined himself in the *Soliloquies*, and the contents of his consciousness in Book X of the *Confessions*. Perhaps the tortured progress of existentialism is a living demonstration of the need for Augustine's *fides, studium, boni mores*. Yet Augustine's «unquiet heart» is not unsympathetic to the anxieties of the modern mind.

One strong, though not dominant, trend in British and American moral philosophy is toward ethical intuitionism. Faced with the position of analytical positivism (that all meaningful propositions must be either verifiable in sense experience or tautological), some moral writers are now lytical positivism (that all meaningful propositions must be either verifiable in sense experience or tautological), some moral writers are now arguing for a special intuition of the right and the good. While Augustine would deny the dichotomy between empiricism and intuitionism (for inner experience may be as vitally important as that of the senses), he has much to tell us about the higher insights of man's consciousness. Indeed, there is some evidence that Thomism is becoming aware of the importance of intellectual intuition (25).

Yet St. Augustine's wisdom-theory does not offer an explanation of the origin of empirical concepts. That is not its purpose. One will look in vain in the text of Augustine for a theory of universals; it is not there. Nor do we find potency and act, or Aristotelian matter and form. Attempts to re-cast Augustine's views on wisdom and knowledge in the framework of Thomistic abstraction and epistemology are doomed to failure. Augustinian wisdom lives on a higher plane (26).

Rather, Augustine's view has more affinity with modern value theory. The notion that man grasps cognitively certain objects of understanding

---

(23) This association of *beatitudo* with *sapientia* has cognitional as well as affective overtones. The theme is established in *De beata vita* and continued through the more mature works, such as *De civitate Dei*.

(24) See V. Capánaga, «San Agustín en nuestro tiempo», AVGVSTINVS, II (1957), 155-175; A. C. Pegis, «The Mind of St. Augustine», *Mediaeval Studies*, VI (1944), 1-61. Both studies stress the *interiorism* of Augustine's psychology.

(25) A much discussed recent work by B. Lonergan (*Insight*, New York, Philosophical Library, 1957) endeavors to relate the Thomistic theory of *intellectus* to the use of human understanding in contemporary science and metaphysics. Lonergan is influenced by the work of J. Maréchal.

(26) This is made very clear in the essay by the eminent Thomist, Jacques Maritain («De la sagesse augustinienne», *Revue de philosophie*, 37 [1930], 715-741).

which are neither Aristotelian universals nor the individual objects of sense experience, that such intelligible objects are available for all men to consult and to use as standards for the evaluation of mutable things and human actions — this approaches an objective axiology. Augustinian wisdom is discriminative, judgmental. It enables its possessor to determine what is good and what is bad in human life.

What is lacking in much contemporary philosophy is a conviction about the ultimate. If to be contemporary is to be relativistic, then Augustine is not contemporary. He is fully convinced that God exists as the supreme Good and Truth. He thinks that God gives meaning to all inferior realities. The theocentric character of his teaching is inescapable. Without God. Augustinian wisdom is nothing.

Vernon J. BOURKE.

St. Louis University.

St. Louis 5. Missouri. U. S. A.

Existence et temporalité selon saint Augustin

par Jules Chaix-Ruy

Quoique sa pensée se meuve dans la perspective essentialiste, qui est celle de Platon et de Plotin, qui la sauvèrent de l'hérésie manichéenne, Saint Augustin n'en situe pas moins les problèmes philosophiques dans un éclairage auquel nous a accoutumés l'existentialisme contemporain. On s'en rend compte en lisant le livre XI des *Confessions* que l'on peut considérer comme le centre de son *Itinéraire à Dieu*. Ce n'est point là dans son oeuvre une méditation exceptionnelle, mais bien plutôt une caractéristique constante d'une expérience qui lui appartient en propre; dans un grand nombre de psaumes et de dialogues, on voit s'insérer au coeur de la dialectique cette angoisse salvatrice. Ce qui constitue l'homme, affirmera-t-il dans son traité sur le *Bonheur*, c'est qu'il lui fait finalement reconnaître que, condamné à se disperser et à se perdre dans le temps, il ne peut se satisfaire que de ce qui ne change pas, de ce qui est immuable: «Qu'est-ce donc que l'homme doit acquérir pour être heureux?» «Ce ne peut être qu'un bien *permanent* qui ne soit pas incertain du fait de la fortune et qui soit soustrait au hasard. Car tout ce qui est mortel et caduc, nous ne pouvons ni l'acquérir, ni le conserver à volonté» (1).

Et précisant sa pensée en raison du doute persistant de Trygétius il ajoute: Dieu seul personnifie ce bien qui seul peut combler l'homme, puisque, seul, il est éternel et immuable (2). Ainsi se trouve posé, en face de la subjectivité d'un désir, comme toutes choses engagé dans le temps et sujet à ses vicissitudes, l'objectivité de l'être parfait, seul capable d'apaiser ce désir.

Nous retrouverons ce thème chez tous ceux qui auront lu et compris Saint Augustin: Pascal, Malebranche, qui donnera pour fondement à la liberté. ce constant dépassement d'une existence contingente par un Etre vers lequel elle est initialement aimantée, A. Rosmini qui verra dans l'idée de l'être le héraut annonciateur de cet Etre qui ouvre à chacun de nous l'accès à une vie authentiquement personnelle (3).

Que l'analyse du livre XI des *Confessions*, vers laquelle déjà convergent tant de notations des chapitres précédents (4), soit vraiment au centre de la dialectique augustinienne, qui pourrait en douter? Le problème du temps

---

(1) *Du Bonheur*, Dialogues philosophiques, trad. R. Jolivet, P. de Labriolle, F. J. Thonnard, Desclée de Brouwer, Paris, p. 146.

(2) Le même thème est développé dans le traité: *De l'immortalité de l'âme*, cfr. Dialogues, éd. cit., pp. 329-357; et aussi dans *La Grandeur de l'âme*; cfr. notamment la section IV: *Les degrés de la grandeur de l'âme*, pp. 433-447.

(3) Cfr. notre étude: *Malebranche et Rosmini* dans *Actes des rencontres de Stresa*, 1953, Domodossola, et *Le personnalisme de Rosmini; Actes du Congrès International*, 1955, Domodossola.

(4) Notamment celles du Livre X sur la mémoire et l'oubli.

AVGVSTINVS, III (1958), 337-349.

domine toutes les préoccupations d'Augustin. D'autres sont surtout sensibles à ce qu'il offre à l'intelligence de possibilités de compréhension, à l'ordre qu'il rythme et où vont pouvoir s'insérer les relations explicatives de causalité et de finalité; il ne sera pour eux que l'écran qui nous masque à peine le monde des essences, la taie qui protège l''oeil plus qu'il ne le rend aveugle. Les *Confessions* se déploient selon une toute autre perspective: la transposition néoplatonicienne, ce mouvement tout intérieur qui tourne l'âme vers ce qu'il y a en elle de divin ne saurait suffire à abolir ce que le temps offre de négatif, son orientation vers le non-être. Il est visible que Saint Augustin a souffert intensément de la fuite de toutes choses, de l'écoulement qui chasse sans cesse la pensée du présent où elle prétend s'installer. Certes ce présent précaire, d'où nous sommes à tout instant délogé, où se défont, sitôt construites, des synthèses péniblement élaborées, est bien différent d'un «présent éternel» (5). «Si le présent, pour être temps, doit se perdre dans le passé, comment pouvons-nous affirmer qu'il est lui aussi, puisque l'unique raison de son être c'est de n'être plus? De sorte qu'en fait, si nous avons le droit de dire que le temps est, c'est parce qu'il s'achemine au non-être» (6).

Le *De Immortalitate* nous apporte quelques éclaircissements. Il precise deux points: l'un, où nous reconnaissons des réminiscences plus aristotéliciennes que platoniciennes, souligne la relative transcendance de l'âme, et de la pensée, par rapport au corps. Après avoir montré la total servitude du corps qui «ne se meut que dans le temps; se qui signifie tantôt plus lentement, tantôt plus vite» (7), l'âme ne se trouvant qu'accidentellement entraînée, il ajoute: «On ne saurait concevoir le temps sans intervalles, et la syllabe la plus courte ne saurait être énoncée dans qu'on ait cessé d'en entendre le début alors que déjà on en entend la fin. En pareil cas, il est besoin d'une sorte d'attente pour la parachever, et du souvenir pour l'embrasser dans son ensemble. L'attente se rapporte à l'avenir; le souvenir, au passé. Quant à l'attention prêtée à l'acte même, elle se rapporte au présent, qui sert de transition à l'avenir pour devenir passé; la fin d'un mouvement physique commencé ne saurait être attendue sans souvenir. Comment attendrait-on cette fin si l'on ne se rappelait le début, ni le fait qu'il y a mouvement. De même l'intention d'achever, phénomène présent ne peut exister sans l'attente de la fin qui est chose future: quelque chose qui n'est pas encore ou qui n'est plus n'est pas» (8).

Le texte du *De Immortalitate* rejoint, en le complétant celui des *Confessions*. Il précise que le temps concerne le corps éssentiellement et l'âme dans la mesure où elle est présentement liée au corps, entraîne dans son mouvement. Mais sa présence seule, ce «quelque chose d'immuable qui subsiste en elle» se réfléchissent jusque dans le mouvement physique qui, sous son regard, se transforme, acquiert consistance et durée. Attente et souvenir interviennent jusque dans la sensation la plus brève, ils emplissent de leur densité ce qui, sans la pensée, s'évanouirait.

Oui c'est bien un paradoxe que notre existence. Si nous nous écoulions entièrement dans le temps et avec lui, si chaque instant, chaque seconde de notre vie sombrait sans réminiscence possible dans l'abîme du passé, si une mystérieuse convergence ne permettait pas au passé et à l'avenir de transformer en une imitation de l'être ce qui s'incline vers le non-être, nous ne pourrions parler du temps. Car le temps n'est d'une certaine façon que par la pensée qui le domine, par la mémoire, servante fidèle de cette

(5) Cfr. Louis Lavelle.

(6) *Confess.*, cfr. de Labriolle, livre XI, 14, p. 308.

(7) Par là, la vie se trouve séparée de la pensée, premier pressentiment de ce que montrera Lecomte du Nouy dans *Le temps et la Vie.*

(8) *L'Immortalité de l'Ame*, Dialogues philosophiques, III, 3-4 et IV, p. 335.

pensée, qui rend présent le passé, par le souvenir et, par l'attente de l'avenir. Et telle est bien notre situation existentielle, celle d'un «étant» qui semble d'abord se dissoudre dans son «apparaître». Tout acte à peine ébauché s'évanouirait si une unité ne s'insérait en lui par la médiation de ce qui n'était plus et de ce qui n'est pas encore. Le monde dont la figure passe subsiste dans la conscience qui le domine et le retient. Dès la plus brève sensation, une dimension s'annonce qui prolonge cette sensation et la transforme: non plus plaisir ou douleur subie dans l'exaspération d'un instant, mais plaisir reconnu et escompté, douleur de suite familière et, dès la seconde où elle s'annonce, redoutée. Il en est ainsi également des mots où se combinent en une alchimie surprenante les voyelles et les consonnes: «Si brève que soit une syllabe il est besoin, pour la parachever, d'une sorte d'attente, pour l'embrasser dans son ensemble, du souvenir», nous dit à nouveau le *De musica*. Les *nombres sentis* nous réfèrent aux *nombres proférés;* ceux-ci à leur tour, par les souvenirs et les images, nous reportent aux *nombres de mémoire*. Une ascension se dessine qui ramène l'âme aux idées éternelles et *aux nombres nombrants* par lesquels ce qui pase, sitôt retenu, est mesuré. Bien qu'immobile, l'âme s'élève et s'abaisse tout au long des degrés d'un escalier qui va des nombres sensibles aux plus hautes harmonies. Et c'est la raison pour laquelle «ce simple vers: *Deus creator omnium* réjouit fort, non seulement les oreilles par l'harmonie des sons, mais plus encore l'âme par la vérité et la solidité de son affirmation» (9). Parce qu'il est un esprit l'homme perçoit ces correspondances, pressent dans la matière les concerts célestes qui s'annoncent aux plus éphémères vibrations.

Mais ce serait se méprendre que de croire à la possibilité pour l'âme de surmonter la multiplicité de l'espace et du temps. Qu'elle se garde bien de se croire omni-présente à ce qui passe sous son regard: «A coup sûr, nous disent les *Confessions*, s'il était un esprit d'une science assez haute et d'une prescience assez profonde pour connaître le passé et l'avenir, aussi bien que je connais, moi, un morceau musical des plus répandus, cet esprit-là susciterait une admiration qui riait jusqu'à l'effroi et à la stupeur. Rien dans le passé, ni dans l'avenir des siècles ne lui échapperait de même que quand je chante ce morceau, je vois combien j'ai récité de strophes depuis le début et combien il m'en reste jusqu'à la fin» (10).

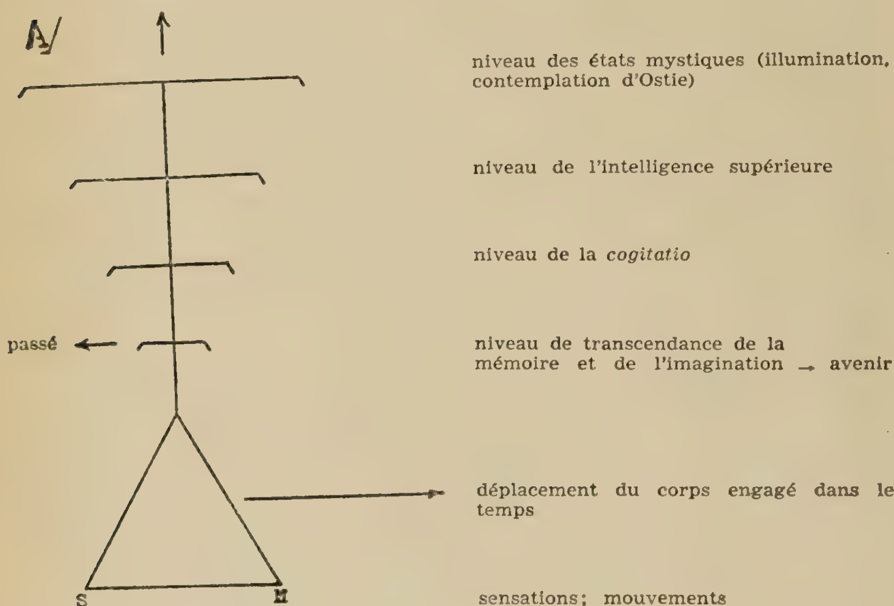
De tels textes nous montrent avec quelle perspicacité Saint-Augustin a su distinguer, après les avoir très exactement décrits, les deux mouvements dont notre être spirituel, prisonnier d'un corps soumis au temps, est affecté. Dans l'un il est passif: c'est celui qui le projette vers son avenir et sans cesse le chasse de son incertain présent. C'est ce mouvement seul que retient Heidegger. La réflexion qui s'attarde à le considérer ne peut guère susciter qu'une intolérable angoisse. Et cette angoisse, si approfondie qu'on la suppose, ne saurait être en aucune façon libératrice: à aucun moment elle n'est authentique transcendance; elle ne saurait conférer, si loin qu'on la prolonge, aucune signification à la vie. Dans l'autre mouvement au contraire qui lui permet d'embrasser des paysages de plus en plus étendus, l'âme est active. Par lui elle surmonte de plus en plus cette fuite en avant qui la rend étrangère à elle-même; elle semble s'ins-

(9) Même exemple dans les *Confessions*, suivi de cette conclusion: «C'est en toi, mon esprit que je mesure le temps. L'impression que laissent en toi les choses qui passent, subsiste quand elles ont passé: c'est elle que je mesure tandis qu'elle est présente et non les réalités qui, l'ayant suscitée ont passé; c'est elle que je mesure quand je mesure le temps». Éd. Labriolle, XXVII, 36.

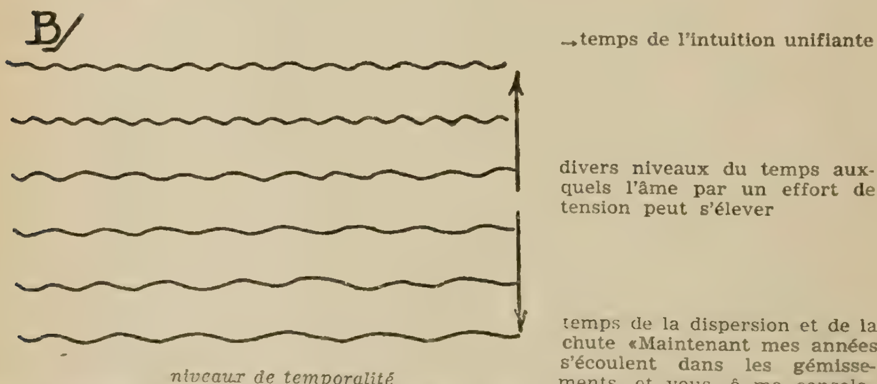
(10) *Confess.*, éd. de Labriolle, XI, 30, p. 326: *Vicissitudo enim temporum, sibi succendentium* —dira un autre texte plus proche de Platon et de Plotin—, *dum luna minuitur et rursus impletur, dum sol omni anno locum suum repetit, dum ver, vel aestas, vel autumnus, vel hiems sic transit ut redeat, aeternitatis quaedam imitatio est (Enarr. in Ps.*, IX, 7, PL, 36, 120).

taller au dessus de l'écoulement des choses et du flux incessant des impressions corporelles (11). Tout se passe donc comme si l'âme, dont la pensée exprime les exigences, pouvait se déplacer à des niveaux divers du temps, soit en s'abandonnant à l'inquiétude des désirs, aux troubles d'une concupiscence toute charnelle, soit en s'élevant jusqu'aux sommets de la contemplation mystique où, durant la plénitude d'une minute inondée de lumière, elle découvre la béatitude à laquelle elle est destinée (12). Pour décrire de tels états, Saint Augustin disposait d'une expérience privilégiée: la contemplation d'Ostie dont il a évoqué dans le livre VI des *Confessions*

(11) Cfr. figure A,



(12) Cfr. figure B,



«Maintenant mes années s'écoulent dans les gémissements, et vous, ô ma consolation, ô Seigneur, ô mon Père, vous êtes éternel. Mais moi je me suis dispersé dans le temps dont l'ordre m'est inconnu. Mes pensées, la vie la plus intime de mon âme sont déchirées par tant de vicissitudes tumultueuses; il en sera ainsi jusqu'au jour où, purifié et fondu au feu de votre amour, je m'écoulerai en vous tout entier» *(Confess.*, XI, éd. cit., XXX, 40, p. 325).

les phases ascendantes. «C'est ainsi que, par degrés, je montais du temps à l'âme qui sent par l'intermédiaire du corps, et, de là, à cette force intérieure à laquelle les sens du corps présentent les choses extérieures et qui marquent les limites de ce que peuvent les animaux; m'élevant plus haut encore, je me haussai jusqu'à cette puissance de raisonner à laquelle est soumis, comme à un juge, tout ce qui provient des sens corporels. Cette puissance se reconnaissant toutefois sujette elle aussi en moi au changement, il nous fallut nous hausser jusqu'à l'intelligence qu'elle enveloppe; par elle, la pensée fut arrachée à l'habitude; elle se déroba à l'essaim des images contradictoires jusqu'à devenir capable de découvrir la lumière qui l'inondait; alors elle proclama, sans qu'aucun doute pût désormais l'arrêter, que l'immuable doit être préféré à ce qui change; parvenue à ce niveau, elle atteignit l'être dans l'éclair intemporel de son regard frémissant» (13).

Telle est bien la voie étroite, mais réellement ascendante de la transcendance. Pour s'élever ainsi, de degré en degré, vers la lumière qui la rend comme transparente à elle-même, l'âme, nous dira un autre texte du *De musica,* doit avoir «été mise en branle par les choses supérieures où réside la souveraine, l'inébranlable, l'immuable, l'éternelle égalité». Là, ajoute Saint Augustin, «il n'y a pas de temps parce qu'il n'y a plus de variations, et *de là proviennent les temps formés, ordonnés, réglés comme une imitation de l'éternité,* tandis que la révolution du ciel revient au même point et ramène au même point les corps célestes qui obéissent par le moyen des jours, des mois, des années et des lustres aux lois de l'égalité, de l'unité et de l'ordre. Ainsi les choses de la terre sont subordonnées à celles du ciel, et, par la succession harmonieuse de leur temps, elles associent, pour ainsi dire leurs mouvements au poème de l'univers» (14).

S'il convient toutefois de ne pas se tromper *par défaut* en confondant dépassement vers l'avenir et trascendance, il faut se garder d'une erreur *par excès.* Ce serait trop concéder à l'homme que de le croire capable de se mouvoir indéfiniment au niveau supérieur de l'extase unifiante. Très vite l'élan s'essoufle et s'interrompt; à nouveau la pensée est entraînée par le temps qui l'arrache à ces visions béatifiantes:

«Alors j'aperçus vraiment les réalités invisibles qui sont ton essence même. Mon intelligence les saisit à travers les oeuvres; mais je ne pus maintenir mon regard fixé sur elles et, rendu à mes pensées coutumières (15), ma faiblesse se trouvant accrue par son brusque retour, je ne conservai en moi qu'une mémoire amoureuse et désireuse, si j'ose m'exprimer ainsi, de ces mets goûtés par l'odorat dont je n'étais point capable de me nourrir» (16).

Ne voyons donc là qu'une anticipation, vite éteinte, de la révélation que nous aurons quand la mort nous affranchira de la cadence du temps. Mais gardons-nous de croire qu'au sommet des béatitudes célestes, tout intervalle sera supprimé entre le niveau où nous aurons été élevés et l'éternité qui enveloppe la courbe parfaite de l'oevum dont les astres épousent le

---

(13) *Confess.*, VII, 17, 23, éd. Labriolle, pp. 166-167. La contemplation d'Ostie est la source à laquelle Saint Augustin étanchera, jusqu'à la fin de sa vie, sa soif.

(14) Ce texte essentiel, qui insère une expérience cruciale dans une dialectique rigoureuse conçue sur le modèle de celle des Enneades se trouve dans le *De mus.*, VI, 14, 45, p. 732. Cfr. également 11, 31, p. 718; se reporter ou traité de PORPHYRE, 'Αφορμαί πρὸς τὰ νοητά

(15) De l'intelligence supérieure qui se souvient de son origine divine, nous redescendons à l'intelligence inférieure qui nous adapte aux réalités de ce monde et, selon le mot de Vico, évalue et règle l'utile.

(16) Livre VII, *Confess.*, éd. Labriolle, et plus loin, XIII, 1, p. 175, éd. cit.

rythme. Contre cette illusion Saint Augustin nous met en garde dans la *Cité de Dieu* comme dans les *Confessions* (17).

«La connaissance qu'Il (Dieu) a du présent, du passé et de l'avenir diffère essentiellement de la nôtre. Il ne passe pas comme nous d'une chose à une autre en changeant de pensée, mais il contemple toutes choses immuablement. Le présent, le passé, l'avenir sont toujours présents devant lui et il embrasse tout cela du même regard; et il ne voit pas autrement des yeux que de l'esprit parce qu'il n'est pas composé de corps et d'âme; ni autrement à cette heure qu'il ne faisait auparavant ou qu'il ne fera ensuite, parce que sa connaissance n'est pas changeante comme la nôtre, selon la variété des temps. N'est-ce pas de Lui qu'il a été dit «qu'il n'est sujet à aucun changement, ni au moindre obscurcissement», car il ne passe pas successivement d'une pensée à une autre, mais il embrasse indivisiblement tout ce qu'il connaît dans une intuition intemporelle. Il connaît les temps d'une connaissance qui est au dessus de tous les temps, comme il meut tout ce qui est dans le temps, sans être mû lui-même dans le temps» (18).

«Non ce n'est point par le temps que vous précédèrez les temps, dit un texte parallèle des *Confessions;* autrement vous n'auriez pas précédé tous les temps. Mais vous précédez tous les temps passés de la hauteur de votre éternité toujours présente, et vous dominez tous les temps à venir, parce qu'ils sont à venir et qu'aussitôt venus ils sont passés, tandis que Vous, vous restez tuojours le même que vous êtes et vos années ne font pas défaut. Vos années ne vont ni ne viennent; il faut par contre que nos années, à nous, s'en aillent et viennent, pour que toutes viennent. Vos années subsistent toutes simultanément, pour que justement elles subsistent; elles ne s'en vont point chassées par d'autres qui arrivent, parce qu'elles ne passent pas, tandis que les nôtres ne seront toutes que lorsque toutes auront cessé d'être. Vos années sont un seul jour et votre jour ne change pas chaque jour, c'est un (véritable) aujourd'hui, car cet aujourd'hui qui est le vôtre ne cède pas la place à un lendemain pas plus qu'il ne succède à un hier. Votre aujourd'hui, c'est l'Éternité; aussi avez-vous engendré un Etre coéternel à qui vous avez dit: c'est aujourd'hui que je l'ai engendré» (19).

Il n'y a aucune mesure qui soit commune au temps et à l'éternité, et si haut qu'avec l'aide de Dieu nous nous élevions sur les orbites que décrit le temps, nous ne nous rapprochons de cette Éternité que dans une proportion infinitésimale. Pascal parlera à juste titre de divers ordres de grandeur et d'une incommensurabilité qui échappe à nos prises. Et pourtant le monde et notre pensée qui a reçu le pouvoir de le contenir et celui de dominer le temps, ne subsiste que par la relation mystérieure qui l'unit à cette inaccessible Éternité.

---

(17) «Loin de moi la pensée d'assimiler une telle connaissance (celle qu'aurait du temps une pensée qui donnerait la totalité du passé et de l'avenir), oui loin de moi la pensée d'assimiler une telle connaissance à celle que vous avez du passé et de l'avenir, O Créateur de l'univers, créateur des âmes et des corps. Votre science est autrement admirable, autrement mystérieuse! Quand on chante ou qu'on entend chanter un air connu, on attend les notes qui vont venir, on se rappelle celles qui viennent de passer; c'est ce qui fait la variété des impressions et ce qui donne aux sens toute leur tension. Mais rien de tel n'arrive à votre immuable éternité, à votre éternité vraie, o Créateur des esprits» *(Confess.,* XI, 31, p. 326, éd. Labriolle).

(18) *Cité de Dieu,* XI, 21, éd. M. Nisard, Paris, 1862, p. 370, 2.

(19) *Confess.,* XI, 13, éd. cit., p. 307; nous avons quelque peu modifié la traduction de M. de Labriolle pour serrer de plus près le texte latin. Le parallélisme entre les deux livres XI, celui des *Confessions*, celui de *La Cité de Dieu,* ne saurait échapper à nos lecteurs. Cfr. notre ouvrage: *Saint Augustin, temps et histoire.*

Il est certes malaisé de suivre le cheminement de la pensée augustinienne sous le foisonnement des images qui la masquent; la dialectique, à tout instant, s'y interrompt afin que la prière puisse lui rendre son élan; bien loin de l'entraver, elle lui restitue la force qui lui manquait. Tentons de retrouver le fil qui semble se perdre, mais jamais ne se brise, ce courant qui, loin de s'enliser, s'enrichit des apports du don divin. Nous retrouverons une inquiétude constante que seule la foi peut dissiper. Je crois qu'en utilisant une terminologie, qui n'est pas celle d'Augustin, mais la nôtre, on pourrait formuler ainsi la constatation qui alimente cette inquiétude: l'analyse phénoménologique de l'existence temporelle ne rejoint pas, ne recouvre pas exactement les conclusions d'une déduction transcendantale du temps. Je précise: si Dieu voulait créer un monde de créatures, c'est-à-dire séparer ce monde de sa permanente éternité, il fallait nécessairement qu'il lui donnat pour cadre l'espace, comme condition d'existence le temps, comme source d'activité et de progrès, le mouvement. Il fallait qu'il liât étroitement ces trois coordonnées, qu'il donnât comme mesure à l'espace et au temps le mouvement, qu'il soumit ce mouvement au rythme du temps, plus exactement à la diversité de rythmes dont chacun se rapporte à un degré d'être. Mais il fallait aussi qu'il donnât aux êtres qu'il élevait à la prise de conscience et à la vie spirituelle, à ceux qu'il invitait à répondre au don qu'il leur faisait de lui-même par l'élan d'un libre amour, le pouvoir de transcender le temps, d'unir dans l'intuition d'un présent dense et durable le passé et l'avenir. Telle était la fonction d'une illumination, d'une «effective participation», seule capable de réinsérer le temps dans l'éternité, et de rendre possibles les opérations intellectuelles par une «mémoire» s'alimentant à son foyer, à la seule source de lumière qui est Dieu. Certes cette nécessité en quelque sorte ontique, puisqu'elle conditionne une création continuée, à laquelle les créatures spirituelles étaient invitées à coopérer, n'impliquait pas que toutes ces créatures fussent élevées au même niveau d'être, dotées de la même mémoire, rendues capables des mêmes anticipations; afin que toute puissent de la même façon réduire le multiple à l'un et le changeant à l'identique. Tout au contraire, l'oeuvre des sept jours devait à la fois s'étaler dans un temps immense aux périodes successives, et s'étager à des degrés divers depuis la matière indéterminée brassée par le divin Maître, jusqu'à la demeure céleste destinée à accueillir un monde finalement transfiguré. Aussi la mémoire, l'imagination, la pensée devaient-elles s'élever de transcendance en transcendance pour ne réaliser qu'au plan supérieur des intelligences angéliques l'imitation presque parfaite de l'éternité. De même l'individuation, imparfaite encore chez l'homme, n'accédait qu'avec l'ange à la pleine personnalité. Il n'en restait pas moins que ni la multiplicité du non-être ne pouvait mettre en échec l'élan vers l'unité, ni le changement ne pouvait se transformer en altération, ni la mort ne pouvait, s'insérant au coeur de l'existence, condamner au vieillissement et à la déchéance des êtres destinés à s'épanouir dans la lumière; ni surtout cet immense concert de louanges qui constituait une histoire idéale éternelle ne pouvait se transmuer en cette succession de plaintes, de cris et de malédictions qu'est l'histoire temporelle.

On sait à quel point Saint Augustin a souffert de cette révélation du mal qui l'incita, durant une douloureuse periode de doutes, pour sauver Dieu d'une accusation blasphématoire, à attribuer une égale puissance au principe du crime et à l'Etre parfait. De même qu'Empedocle voyait le monde simultanément sollicité par l'amour et par la discorde, il croyait pouvoir penser que l'enfer et le paradis se partagent le coeur d'un homme soumis à une double postulation. La gratuité même de la faute l'épouvantait. Le monde dans lequel nous souffrons et peinons est le monde du conflit; l'orgueil, l'envie et l'ambition y sèment le ressentiment et la haine.

Ce que Karl Jaspers appellera «ses situations limites», des situations d'irrémédiable échec: maladie, douleur, vieillesse, mort s'y profilent. Voué dès son premier souffle à un tel affrontement, un tel être inspire plus de pitié que de colère. Un destin le marque dont la responsabilité remonte en deça même de sa naissance. Les Grecs déjà discernaient un tragique «cosmique» dont le tragique humain n'est que la conséquence. Les textes sont ici —en ce qui concerne Saint Augustin— trop nombreux pour que nous songions à les citer tous. En voici pourtant quelquesuns:

«A partir du moment où l'on a commencé d'être en ce corps mortel, rien ne se passe en lui qui ne travaille à le conduire à la mort. Car pendant toute la durée de cette vie (si toutefois elle mérite de s'appeler vie!) l'instabilité de notre être ne fait rien d'autre que nous conduire à la mort. Personne qui n'en soit plus proche au bout d'un an que l'année précédente et demain qu'aujourd'hui, et aujourd'hui qu'hier, et l'instant qui va suivre plus que l'instant présent, et l'instant présent, plus que celui qui l'a précédé. Tout le temps que l'on vit est retranché du temps que l'on a à vivre, si bien qu'en définitive le temps de cette vie n'est qu'une course vers la mort où il n'est accordé à personne de s'arrêter, ni de reprendre haleine un seul instant...» (20).

Pour exprimer cet écoulement, plus encore cette présence de la mort en nous dès le premier souffle de notre existence, Saint Augustin tout à tout use du ton dramatique, du ton mélancolique, du ton familier:

«Donne-moi une heure! Mais tu ne peux me donner rien de ce qui est passé: puisque ce qui est passé n'est plus; ni rien de ce qui demeure: car rien ne demeure.»

«Une génération s'en va, et voici que déjà une autre arrive! *(Eccl.*, 1, 4). Et vous voyez ces générations d'hommes sur la terre comme les feuilles sur les arbres, du moins sur l'olivier, le laurier ou tout autre arbre qui toujours conserve son feuillage. Ainsi la terre porte les humains comme des feuilles; elle est pleine d'hommes qui se succèdent, les uns naissant pendant que d'autres meurent. Cet arbre-là non plus ne dépouille jamais son vert manteau, mais regarde dessous: tu marches sur un tapis de feuilles mortes» (21).

La même vérité est exprimé sur un ton familier:

«Et ces enfants, crois-tu qu'ils sont nés pour vivre avec toi sur la terre? ne sont-ils pas nés plutôt pour t'en chasser et t'y succéder? Il semble qu'à peine nés, ils disent à leurs parents: "Oust, il faut penser à céder la place: c'est à nous maintenant de jouer notre drame"; toute notre vie n'est-elle pas pareille à une pièce de théâtre?» (22).

Certes il s'agit d'ébranler l'incrédule, selon une méthode qui sera celle de Pascal. Mais l'argument va bien au delà. On pressent l'accent de ceux qui ne croiront plus et ne verront en l'homme qu'un être éphémère, un être-pour-la-mort: un J. P. Sartre, un L. Pirandello (23), un A. Camus. Que l'homme ne compte pas atteindre par le tragique la grandeur, si tout lien est rompu entre l'existence et l'être. Le drame descend de suite au niveau du dérisoire: pitoyable est le sort de ce seigneur et maître, dont la barbe repousse tandis que le coiffeur le rase. La moindre accélération du temps nous fait sentir la profondeur de notre misère (24).

---

(20) *Quidquid temporis vivitur, de spatio vivendi demitur, et quotidie fit minus* *Cité de Dieu*, XIII, 10. Cfr. *Saint Augustin, temps et histoire*, 10 c. p. 36.

(21) *Enarr. in Ps.*, 101, 2, 10 et 14, trad. Gilson.

(22) *Ibid.*, 127, 15. C'est ce que St. Augustin résume en ces termes: «Le temps nous entraîne et s'envole; tu passes, toi et ton fils passera comme toi». Qui considère la vie dans cette seule perspective ne manquera pas d'être frappé de son inutilité et de son absurdité; confronter avec Marc-Aurèle.

(23) Cfr. notre ouvrage sur L. Pirandello, *Éditions Universitaires*, Paris, 1957.

(24) Cfr. l'apologue rappelé par M. Geroges Duhamel dans *Suzanne et les jeunes gens.*

Voici qu'elle atteint jusqu'à notre mémoire dont le livre X des *Confessions* nous a fait parcourir les multiples labyrinthes. Son ordre est devenu singulièrement précaire. L'oubli en détruirait les allées bien tracées, si ne subsistait au coeur même de ce néant, un écho, une obscure réminiscence suffisant parfois pour faire surgir des ténèbres les souvenirs qu'i s'y effaçaient: «L'oubli —nous dit un texte connu du *De musica*—, l'oubli, de son côté, efface ensemble, quoique peu à peu, plusieurs rythmes; car ceux-ci non plus ne gardent pas longtemps leur intégrité; par exemple ce qui ne se retrouve plus dans la mémoire après un an, y est déjà moins après un jour; cette diminution est inconsciente, mais on peut la conjecturer sans erreur du fait que ce n'est sans doute pas la veille du jour où l'année s'achève que le souvenir tout entier se dissipe soudain; ce qui donne à penser que, dès l'instant où il adhère à la mémoire, il commence à tomber en ruines. De là l'expression courante: "je ne me souviens guère" lorqqu' "après quelque temps, nous recherchons un souvenir avant sa disparition totale"» (25).

Nous ne pouvons pas ne pas être tentés d'élargir cette expérience jusqu'aux limites même de l'histoire humaine. Elle s'offrira alors à nous comme une course accélérée vers la mort, où chaque génération précipite la chute de celle qui précède pour être à son tour projetée vers son terme par celle qui la suit. Peu importe que l'échelle des évènements s'élargisse jusqu'à embrasser d'immenses espaces, que le temps se dilate jusqu'à enfermer les Empires les plus prestigieux. Le destin de l'homme ne se trouve point par là modifié. L'esprit de domination s'abuse quand il croit triompher des bornes qui l'entravent; il croit acquérir des biens et accroître ses conquêtes, ce sont des ruines qu'il accumule, et des déceptions. Embrasserait-il l'univers entier, l'homme qui ne domine pas ses passions, mais que ses passions emportent, comme les feuilles arrachées par le vent d'orage (26), n'en demeurerait pas même un esclave. Contre un tel péril, les stoïciens, dont le jugement s'avère souvent si proche de celui de Saint Augustin, cherchaient un refuge au plus profond de leur esprit: là où la liberté intériorisée oriente l'assentiment. C'est dans une conversion de tout l'être spirituel que Saint Augustin découvre la seule solution valable, non point dans ce mouvement à peine dessiné par lequel Plotin (et après lui Avicenne) tournait l'âme vers les régions célestes où se propage jusqu'à elle le mystérieux reflet de l'UN, mais dans cette aimantation nouvelle qui répond au don par l'amour. Tel est, on le sait, le thème majeur, de la *Cité de Dieu*, où s'oppose aux vains efforts des conquérants l'humilité des saints. L'histoire ne prend un sens que dans la mesure où elle s'insère dans un plan divin qui subsiste malgré la défaillance des hommes. Dieu a voulu et veut toujours qu'ils participent à la rédemption finale qui rétablira l'ordre ébranlé. Alors prendra fin de long exil, dont l'orgueil de l'ange de lumière est la préfiguration, dont le dérèglement, la perversion de la volonté d'Adam, puis de celle de Caïn furent la cause (27). A partir du moment où, égaré par la soif de domination et le désir d'excellence Adam opposera l'amour de soi à l'amour de Dieu: «une affreuse et soudaine corruption s'abattit comme une maladie sur les hommes; ils perdirent *cette stabilité dans la durée* selon laquelle ils avaient été créés et s'engagèrent dans les vicissitudes de l'âge en direction de la mort».

La stabilité dans la durée, c'est bien là pour Saint Augustin ce qui caractérisait le temps originel, le temps enroulé autour de l'éternité dont il s'écartait toutefois de toute la distance qui sépare du Créateur le monde

(25) *De mus.*, VI, 4, 6, éd. cit., p. 371.

(26) L'image a été reprise, on le sait, par DANTE dans la *Divine Comédie*. (Cfr. l'épisode de Francesca de Rimini, dans l'Enfer.)

(27) Cfr. notre étude: *Antihistorisme et théologie de l'histoire* dans le tome I des *Recherches augustiniennes*, pp. 287-302, Paris, 1958.

de ses créatures. Alors le temps n'était point pour l'homme, comme l'écrira Henri Alain-Fournier *la source de ses emprisonnements.* Il s'écoulait d'un rythme égal et harmonieux; les nombres nombrés obéissant sans effort à la cadence que leur imposaient les nombres nombrants. L'homme avait toujours devant lui un avenir certain qui se reliait au passé par un présent homogène et dense. La mémoire était cette vigilante servante qu'aucune défaillance n'entravait: elle offrait à son maître, au fur et à mesure de ses besoins, les souvenirs qu'elle conservait. L'oubli n'était qu'un mécanisme qui écarte l'inutile et adapte aux exigences du moment l'expérience du plus lointain passé. L'effort de la *cogitatio* organisait ces matériaux en vue d'une claire connaissance. Lucide, la conscience apercevait le moi enraciné dans l'Etre divin qui le rendait à lui-même transparent. Le *Cogito* n'était pas une simple forme enveloppante qui ne peut retenir dans l'instant fugitif du «Je pense» qu'une part de ses incertaines richesses. Tout s'inscrivait dans un ordre dont le temps était la mesure. Voici qu'aujourd'hui le temps devenu instable accélère son cours, que l'avenir attendu, escompté, follement désiré nous chasse d'un présent où l'oubli a inscrit son ombre. Quand Pascal insiste sur cette hâte, quand il s'écrit; nous ne vivons jamais, nous attendons toujours de vivre, comme quand il souligne notre impuissance d'inscrire dans nos actes et dans les lois cette autre mesure qu'est la justice, il est bien le disciple d'Augustin (28).

Faudra-t-il abandonner toute espérance, chercher la liberté, comme Jean-Paul Sartre, «au delà du désespoir», accepter ce monde du conflit où le progrès ne peut qu'exacerber les antagonismes, compter sur les seuls calculs de la politique pour obtenir au lieu d'une paix fondée sur la charité, de simples trêves rendues possibles par la conciliation des intérêts divergents? (29).

Qui ne voit que si précaires que sont ces trêves, elles n'en attestent pas moins la permanence d'une aspiration désireuse de s'évader de l'angoisse des guerres toujours renaissantes? Qui ne voit que la projection de l'homme, celle de toutes les générations vers-la-mort n'est qu'un accident inscrit dans la nature d'un existant structuré par l'être et par l'être seul? La relation fondamentale originelle qui préside à la création a pu être ébranlée; elle n'a pas été, elle ne pouvait pas être détruite.

---

(28) Nous ne citerons qu'un seul exemple tire de la *Cité de Dieu:* la réponse que fit à Alexandre de Macédoine un corsaire: «Parce que je ne commande qu'à un navire, on m'appelle un brigand. Et toi, on te respecte et on te vénère parce que tu es à la tête d'une flotte immense». Cfr. notre étude: *Saint-Augustin, antihistorisme et théologie de l'histoire,* in *Recherches Augustiniennes,* t. 1, Paris.

(29) Cette notation —à laquelle nous avons tenu à donner ici tout le développement nécessaire— constituait l'essentiel de notre communication au Congrès Augustinien de Paris en 1954. M. Le Blond a été le seul à en souligner l'importance: en rappelant son intervention, nous croyons donner plus de force à notre argumentation: «J. M. Le Blond: M. Chaix-Ruy a fait allusion à un point important pour comprendre le temps selon Saint Augustin: la question du temps avant le péché. Il est certain que pour Augustin le temps vécu de l'homme est caractérisé par le péché: c'est un temps déchu. Pourtant l'homme, comme toute créature, est soumis au changement; il faut donc concevoir un temps, comme semble le faire le *De Gen. ad litt.* indépendamment du péché; et ce temps, toujours selon St. Augustin n'est pas encore susceptible d'histoire. C'est une pure mutabilité qui n'est ni le temps astronomique, car il est celui d'une créature spirituelle ni une histoire. Cette idée est peu développée, mais nettement indiquée par Saint Augustin. Or c'est en opposition à ce temps que se constitue le temps historique comme un temps déchu, émietté par le péché, dans lequel prend sa source la *distensio animi,* ce temps psychologique dont on vient de parler; et aussi le rachat du temps où l'homme, non plus *distentus* mais *extensus,* comme disent les *Confessions,* poursuit la palme de la gloire future. Dans cette conception augustinienne, l'histoire entière de l'humanité est «une histoire de péché à laquelle s'ajoute une histoire de pardon». Ainsi le centre sans lequel on ne peut la comprendre, c'est le Christ à la fois temporel et éternel, le Christ qui est, pour employer une formule synthétique, l'«Éternel inséré dans le temps» où il est principe de transformation et de progrès.» *Augustinus Magister,* t. III, p. 209.

On n'a pas souligné suffisamment ce qu'a d'original et d'actuel cette analyse des *Confessions* et celle, complémentaire, de *La Cité de Dieu*. Non seulement elle porte Saint Augustin très au delà d'une conception cyclique du devenir à laquelle avait été constamment ramenée la pensée des anciens —on sait que le stoïcisme ne parviendra à en surmenter les conclusions pessimistes qu'en intériorisant la liberté, ce qui finalement ne laisse à la volonté que le seul recours d'un assentiment joyeux au destin—. Mais elle nous préserve d'un péril plus grave encore pour le christianisme: celui que représente, sous ses formes multiples, l'idéalisme. Sitôt en effet l'éternité conçue comme nous l'imaginons presqu'inévitablement, comme le prolongement indéfini du temps dans le passé et dans l'avenir, l'Esprit absorbe dans son activité un devenir qui constitue l'essence même du monde. Son rôle consiste alors à porter à la connaissance lucide ou au Savoir absolu de soi ce qui ne cesse de s'écouler et de se dissoudre. Au terme d'un vain effort pour justifier la volonté de puissance, Nietzsche en viendra même à admettre que le cycle temporel toujours renaissant s'identifie à l'être, qu'il est lui-même l'éternité.

En concevant l'éternité comme enveloppant en sa consistante immutabilité l'écoulement continu d'un temps dont toutes les créatures scandent, chacune selon la loi propre à son espèce, le rythme, Saint Augustin échappe d'emblée au présupposé idéaliste. Il donne au réalisme le seul fondement qui lui convienne: *la relation originelle éternité-temps* qui s'applique à la fois à l'individu dont elle soutient et oriente l'effort et à l'histoire qu'elle contient et redresse. C'est d'ailleurs à Aristote autant qu'à Platon qu'il emprunte les intermédiaires et les symboles qui vont lui permettre de s'élever jusqu'à cette relation incompréhensible pour un existant comme nous prisonnier du temps. Entre l'Acte pur auquel le monde est suspendu, la Pensée qui ne se pense qu'elle-même, et le monde des corps soumis aux structures de l'espace et à l'écoulement du temps, Aristote plaçait l'âme qui n'est mobile que par accident. Elle subit en effet inévitablement le mouvement du corps qu'elle anime. Telle est bien, par rapport aux sensations qui, à tout instant l'affectent, la position de la pensée pour Saint Augustin. Et dès la plus fugitive impression de plaisir et de douleur qu'une connaissance déjà enveloppe se dessine une transcendance effective, seule capable de réaliser, sur le plan d'une expérience concrète et vécue, la synthèse du non-être et de l'être. Car le devenir, la temporalité pure, n'est nullement, comme l'affirmera Hegel, synthèse de l'être et du non-être, mais pur non-être. Ce qui devient, à vrai dire, n'est que par sa permanente référence à l'être subsistant. Et n'étant pas, le devenir ne peut fournir matière à un jugement. Mais déjà la sensation, chez l'homme, est enveloppée comme d'un halô: une connaissance la frange qui pourra, au prix d'un acte d'attention, s'expliciter en savoir de plus en plus clair. Un écho la prolonge et la suit qui est transmis à la mémoire, servante diligente et fidèle qui range et classe le trésor de souvenirs; une anticipation plus ou moins hardie projette à son tour au sein de ce présent déjà dense l'image de l'avenir qui, de ce fait, cesse d'être pur non-être. De proche en proche nous nous élevons de la mémoire sensible à la mémoire affective, riche de contrastes où s'oppose ce qui fut éprouvé et ce qui est aujourd'hui ressenti, puis à la mémoire intellectuelle où subsistent non plus de simples résonnances, mais les notions permanentes, enfin à cette mémoria *Dei*, dont le professeur Cilleruelo a justement montré (30) qu'elle constitue la clé de voûte qui soutient tout l'édifice. Il y a donc un mystère, et comme un miracle, constamment renouvelé au sein du devenir temporel. Le jugement, ainsi que

(30) Dans une étude publiée dans *Augustinus Magister*: «La mémoria Dei segun San Augustin, t. 1, pp. 499-509, la *Memoria Dei* est définie par M. Cilleruelo, «un habitus natural inconsciente». p. 507; sur Saint Thomas, et le «memoria Dei», cfr. p. 509.

le rythme musical le plus bref, enveloppe un nombre secret, un nombre trinitaire, et un présent éternel se reforme sans cesse au point où convergent l'instant fugitif, le passé qui l'interprète, l'avenir qui lui donne un sens. Quand je parle, ma parole ne se désagrège pas en syllabes discontinues, comme elle le ferait dans un temps que l'éternité ne soutiendrait pas. Et déjà le monde où ma pensée s'ébauche est résonance, écho Mimant, au niveau où elle se trouve placée, lequel est bien loin, pour Saint Augustin, d'être le niveau le plus haut atteint par les créatures, l'acte unique du *Deus omnium creator*, la pensée est en deçà et au delà du son ou de la couleur qu'elle écoute retentir ou voit ou voit se former en elle. Certes les synthèses qu'elle opère ne sont point constitutives du réel et jamais aucun acte de connaissance ne s'identifie avec le fieri qu'elle éclaire. Si toute pensée se dédouble en pensée pensante et pensée pensée, la pensée pensante, si unifiante soit-elle, est guettée par la dispersion: tel ce jet d'eau dont retombent dans les vasques les gouttes émiettées par le vent. Mais chaque synthèse se réfère à une synthèse plus ample, plus enveloppante, et, à la limite, c'est toute une existence qui peut être rassemblée et comprise. Ce n'est pas en se dispersant vers l'avenir le long des coordonnées où elle s'insère que la pensée de l'homme révèle son chiffre propre, mais en s'élevant de plan en plan, jusqu'au niveau le plus haut qu'elle puisse atteindre: tels ces pèlerins, dont parlera Saint Thomas, qui, laissant la procession dérouler ses anneaux dans la plaine, gravissent la montagne jusqu'à sa cime d'où ce qui est successif leur apparaîtra simultané, sans que soit, pour autant aboli l'ordre même de succession. La contemplation d'Ostie nous donne l'exemple de ce que peuvent les consciences quand, s'appuyant l'une sur l'autre et s'aidant mutuellement, par l'enracinement de leur élan dans l'amour divin, elles accèdent au terme culminant d'une intuition illuminatrice

Allons au delà encore, et de l'homme essayons de nous élever à la suite des générations. D'un coup d'aile tentons d'apercevoir la longue caravane humaine, ou plutôt cette double caravane dont l'une poursuit, parmi les cris et les malédictions, le rêve d'une volonté de puissance désespérée, tandis que l'autre s'achemine dans la lumière de l'amour divin, vers la demeure céleste qui lui fut promise. Plus haute, plus large se manifeste à nous la transcendance: c'est toute l'histoire qu'elle unifie, qu'elle saisit simultanément dans son devenir et dans sa projection au sein de l'éternité qui seule lui prête consistance et signification. Le plus lointain passé nous renseigne sur l'avenir, car déjà s'y dessine la séparation de la lumière des ténèbres, qui fut le premier acte de la création, puisque avant même que le temps ait commencé de s'écouler, Dieu a fixé les limites d'une apparente évolution: d'une part la matière indéterminée, elle aussi faite de plus de non-être que d'être, d'autre part la demeure céleste que viendra emplir la cohorte des anges et des saints. Il fallait toutefois que fut redressé ce temps où le péché le plus grave parce que le plus gratuit, le péché d'envie, le crime de Satan et de Caïn, renouvelé par Judas —et depuis hélas! tant de fois répété— a inscrit une courbure descendante, pour que l'histoire pût reprendre son cours ascendant, pour que la liberté, acculée au désespoir ou tentée par l'esprit de domination, pût trouver dans les incitations de la grâce une concupiscence capable de vaincre celle de la chair. Ainsi s'éclaire progressivement le mystère; mais n'espérons pas qu'il devienne pour nous totalement transparent. Car la série des transcendances enveloppantes, trans-ascendantes, auxquelles nous avons eu recours ne saurait nous fournir, à aucun moment, l'équivalent d'une éternité qui est à la fois le centre de notre être et l'ultime ellipse où cet être est inclus. Dieu seul, pensée pensante authentique, Dieu sans lequel nous restons à nous-même indéchiffrables, Dieu qui nous contraint à respecter son ordre à l'instant où

nous pensons nous en affranchir, Dieu par qui passent toutes nos communications avec les autres et par qui seul sont possibles les dialogues, Dieu qui, seul, unissant en nous l'affectivité, l'intelligence et la volonté, nous élève à l'autoconscience, nous dépasse d'une éternité vigilante dont aucune intuition, si ample soit-elle, ne peut nous donner l'idée. Et ce n'est pas, je crois, trahir la pensée de Saint Augustin que d'affirmer qu'à la différence de l'Acte pur et immobile d'Aristote vers qui se soulève le monde comme les houles d'une mer, Dieu ne cesse de répandre ses grâces, d'agir et de créer. Le concept de création continuée par lequel, à son tour, Descartes surmontera l'hypothèse du malin génie et celle, qui lui est conjointe, d'un temps composé d'instants qu'aucun fil ne relie, d'instants *mauvais*, selon le mot connu de Kierkegaard, est déjà, comme le *Cogito*, sous-jacent à l'analyse de Saint Augustin. Qui disposerait du télescope radio-électronique, ou, mieux encore, qui s'avèrerait capable, par une intuition instantanée, au regard de laquelle le mouvement même des molécules serait lent, d'embrasser toute l'étendue de l'univers, se ferait le contemporain de tous les temps et de tous les rythmes; il verrait, là où ne s'étend encore que l'espace sans limites, la matière indéterminée qu'aucun nombre encore ne régit, surgir dans un poudroiement de lumière des mondes nouveaux. Et sans doute, comprenant alors qu'il faut, pour que vivent des créatures, qu'au sein de l'espace s'insère la pulsation incessante du temps, il percevrait l'Un au sein du multiple, et, au plus profond de ce qui se meut, l'immuable qui le régit.

Mais, tout en atteignant ainsi l'approximation la plus haute qu'il soit donné à une pensée humaine de pressentir, il n'approcherait pas encore l'éternité véritable par laquelle tout ce qui advient n'est que parabole et figure A peine imiterait-il l'acte de pleine intelligence —intuition qui ne se divise pas en discours— par lequel les anges, assurés d'une mmortalité bienheureuse, saisissent les nombres nombrants dont le rythme de proche en proche se communique à tout ce qui existe. La sphère parfaite et de toutes parts égale par laquelle Parmenide symbolisait l'être et dont Saint Augustin sait qu'elle est la parabole de Dieu présent à toutes les créatures resterait au delà de ses prises. Rien en effet ne saurait, en cette vie, nous donner l'idée de ce qu'est l'éternité, ne nous permettre de comprendre comment ce qui est fondé, contient et conduit à son terme ce qui devient. La relation éternité-temps est ce par quoi la création s'explique, mais il ne nous appartient pas d'en connaître, sinon par énigmes et symboles, la signification.

Jules CHAIX-RUY

Université.

Alger.

La actitud estimativa de lo bello en San Agustín

por Luis Rey Altuna

El hecho de que, a más de un siglo de distancia, tenga sentido aquella triple acepción de la vida humana, como estética, ética y religiosa, que preconizara Kierkegaard no es un mero producto de la casualidad. Dentro del ambiente —enrarecido con frecuencia— del existencialismo, no han podido menos de rebrotar las viejas cuestiones del espíritu bajo la luz de un nuevo planteamiento o al amparo de un método tan fecundo como el fenomenológico.

Y si siempre que de la captación de la belleza se trata hay lugar a las naturales divergencias por razón de su complejidad, parece que nuestras estructuras mentales de la época, asistidas quizá por experiencias inéditas de lo bello, ensayan caminos estéticos no hollados por la investigación clásica y se aventuran en fórmulas tendentes a la intuitiva simplicidad o bien al meticuloso análisis del estado subjetivo.

Ello no obstante —y éste va a ser nuestro caso—, continúa revistiendo un interés, no sólo histórico, sino aun heurístico, el acercamiento a los viejos pensadores, en incesante empeño de obtener su interpretación más auténtica desde la perspectiva actual.

Por este título exclusivamente juzgamos oportuno traer aquí, en una audaz tentativa de síntesis, nuestra opinión personal sobre el modo de acceso a la belleza implícito en la doctrina estética agustiniana.

Y ante todo, un par de observaciones. El objeto bello comporta, como es sabido, en Agustín un carácter óntico indeclinable hasta los propios límites del ser, desde la brizna de hierba a la divina Hermosura (1). Por otra parte, la valoración del objeto bello por el sujeto cognoscente no ha de prejuzgarse como si constituyera un puro contacto gnoseológico; más bien parece —y discúlpesenos el anticipo— una compleja actitud estimativa, en cuya exposición vamos a entrar sin más preámbulos.

Hay una palabra vital, a fuer de expresiva, que tiene la virtud de señalar, como un hito, el caminar estético del joven Agustín. «¿Acaso amamos algo fuera de lo bello?», había escrito en las *Confessiones*, evocando sus primeros pasos maniqueos (2). El amor era

(1) Cfr. mi artículo *La forma estética del universo agustiniano*, en AVGVSTINVS, I (1956) pp. 235-247.
(2) *Confess.*, IV, 20.

entendido, pues, como norma de conocimiento, como signo inconfundible y aun como definición de la belleza. Mas resulta curioso que, habiendo sufrido el espíritu del converso una evidente transformación, se mantuviera incólume la primitiva teoría estética del amor, si bien cada vez más espiritualizada en función del concepto mismo de belleza.

Cabalmente, en torno a la palabra *philocalia*, devuelta por Agustín de la significación entonces común de «elegancia» a su acepción etimológica originaria, tejió aquél una fábula al modo esópico, en la que se transparenta el sentido griego del amor de amistad *(philein)*. Y si de la obra *Contra Academicos*, en que se contiene la aludida fábula (3), nos trasladamos a los libros *De ordine*, advertiremos que el momento amoroso de la contemplación estética sobrevive en los amantes que persiguen por todas partes las manifestaciones de la belleza de la razón, que gobierna el universo, y que por eso mismo atrae a quienes la buscan y aun desea ser buscada (4).

Amor, siempre amor de la belleza, a manera de comunión sentimental del hombre con lo bello o como resultado inmediato de una contemplación fruitiva. Tal se nos antoja expresar, en síntesis, el comportamiento estético del sujeto llamado Agustín.

Pero aun admitida la raigambre platónica de esta preciosa concepción agustiniana, que habrá de confirmarse mucho más tarde en el último libro *De musica* (5), el autor de las *Confessiones* ha formulado una teoría general sobre el amor, probablemente válida también para la estética. Así como Platón acostumbraba a destacar en el amor el sentido de aspiración hacia aquello que se echa en falta, ha acentuado Agustín todavía más la tendencia natural de una fuerza o peso del alma, que la arrastra hacia la quietud armónica, como se ordenan por sí mismos el aceite y el agua en un recipiente según su distinta densidad (6).

El tan traído *pondus meum amor meus* literariamente guarda un regusto de las inquietudes del converso y tira, quizá con excesivo empuje para un estético, hacia el *requiescat in Te* de la religiosidad. Y, sin embargo, no es menos cierto que toda actitud estética exige un clima de sosiego espiritual, propio de un alma atemperada por el *ordo amoris* de la virtud.

Cuando el *amor sui* de la Ciudad terrena es subsumido por el *amor Dei* de la Ciudad celeste, en realidad se logra, dentro del más perfecto orden universal, una mejor disposición para el disfrute estético, habida cuenta de que ese mismo Dios, «a quien aspiramos mientras padecemos la dispersión de este mundo» (7), constituye la verdadera Belleza.

Y, por tanto, entre el postulado inicial de las *Confessiones* antes referido y aquella sentencia tardía: «Bello es lo que por sí mismo se estima y alaba», de la *Epístola* 138, discurren toda una vida

(3) *Contra academ.*, II, 6 s.
(4) *De ord.*, I, 25.
(5) *De mus.*, VI, 38.
(6) *Confess.*, XIII, 10: cfr. *De divers. quaest.*, 35, donde se dice que amar es tender a una cosa por sí misma.
(7) *Serm.*, 103, 1; cfr. *De civit. Dei*, XIV, 28.

rica en experiencias artísticas y toda una obra filosófico-teológica, que adquieren cabal sentido bajo el prisma luminoso del amor.

Si el matiz erótico de la relación estética envuelve, al parecer, a toda actitud subjetiva, ello no nos impide pensar que semejante actitud viene subrogada inmediatamente por la tendencia y guarda una noble dependencia del conocimiento. Este último va a ocupar ahora nuestra atención, como elemento cardinal del sujeto en trance aproximativo de lo bello.

Para nadie puede constituir una sorpresa que Agustín, el último gran pensador de la cultura antigua y el precursor indiscutible del medioevo cristiano, no hiciera cuestión de honor del problema gnoseológico ni siquiera en una disciplina tan peculiar como la estética. A pesar de lo cual, hemos de reconocer que sus preocupaciones íntimas sobre la contemplación y fruición estéticas le llevaron bastante lejos, en planteamientos y soluciones propios de la modernidad.

Comienza nuestro filósofo por admitir —de acuerdo con la tradición platónica y aun aristotélica— que la vista y el oído, llamados sentidos superiores, son los únicos habilitados para iniciar la contemplación de la belleza. «El espíritu —ha escrito Agustín en el segundo libro *De ordine*— se vale de un doble mensajero según las necesidades de los cuerpos: los ojos y los oídos» (8). Y que esto ocurra así, particularmente en el campo de la estética, se colige con evidencia del contexto, donde puede leerse el siguiente mentís a la acepción positivista de la belleza: «No hay nadie que al entrar en un jardín y acercar a la nariz una rosa se atreva a exclamar: ¡Qué razonablemente huele!» (9).

La razón, como causante y explicativa de la proporción, sólo se manifiesta, efectivamente, a los sentidos superiores: a la vista, por la concordancia o armonía de las partes integrantes; al oído, por la consonancia de las voces bien concertadas. Como ejemplos agustinianos pueden invocarse la simetría de un edificio y el ritmo de la poesía, la música y la danza. Importa, con todo, añadir que, por excepción, un solo color simple se dice bello, y un sonido único, suave, siendo, naturalmente, ordenados y agradables.

Cabe afirmar ya, en consecuencia, que Agustín, moviéndose en la línea del pensamiento clásico, no desentona de los resultados obtenidos por la fenomenología moderna.

Lo problemático empieza cuando, en el mismo pasaje recientemente comentado, acertamos a leer: «Hemos descubierto, en cuanto lo permitió nuestra búsqueda, que hay en los sentidos ciertos vestigios de razón en lo que respecta tanto a la vista, como al oído, como a la propia delectación» (10). No se comprende, en efecto, cómo los sentidos superiores puedan juzgar de las sensaciones y de los estímulos, siendo más bien propio del poder relacionante de la razón misma el enjuiciar no ya sólo la significación del sonido, por ejemplo, sino aun la proporcionalidad sonora en que consiste su belleza (11).

En descargo de la tesis agustiniana valga, desde luego, el notable

(8) *De ord.*, II, 32.
(9) *Ibid.*
(10) *Ibid.*, II, 33.
(11) Cfr. M. FERRAZ, *De la Psychologie de Saint Augustin* (1863), p. 271.

precedente de Cicerón (12) y el legítimo afán de esclarecer el problema, como veremos en seguida.

A propósito del arte métrica, se dice en los libros *De musica* que el sentido del oído decide si una cosa suena agradable o desagradablemente. Y es la naturaleza quien concede a cada uno el sentido musical por el que juzga el sonido (13). Si no tuviéramos otros datos informativos, nos inclinaríamos tal vez a suponer en el de Hipona una posición sensista. Nada hay, sin embargo, más opuesto a su íntimo pensamiento. Porque, sencillamente, lo que pudiera denominarse juicio empírico de los sentidos viene explicado en última instancia por la razón, la cual está siempre por encima de aquéllos, según fué indicado en el *De ordine* (14).

¿Cómo se verifica entonces la inserción de lo sensible en lo racional? He ahí el nudo gordiano de toda doctrina del conocimiento a lo largo de la historia. Su dificultad es patente y en parte insoluble.

Ateniéndonos a la síntesis realizada por Karel Svoboda de los intrincados libros *De musica*, sabemos que Agustín estableció una escala o jerarquía de «ritmos» activos, por los que nuestra alma entraba en contacto, por ejemplo, con los cuerpos sonoros. Distinguía al efecto como funciones anímicas: la percepción, la memoria, el movimiento dirigido por el alma, el juicio de los sentidos y la razón, que naturalmente domina a todas las demás. A cada una de estas funciones asigna Agustín un ritmo especial, sin olvidar su mutua coherencia y, sobre todo, el importante papel que la memoria juega en los restantes ritmos.

De tan ingeniosa teoría resulta, como ya se apuntó, «la división de los juicios en sensitivos, mera conciencia de placer y desplacer, y racionales, que valoran las sensaciones, y son los juicios estéticos por excelencia» (15).

Han acudido a nuestra mente las consideraciones auditivas como si no las hubiera en torno a la facultad visual, cuando, en realidad, el pensamiento de Agustín se explicita en ella con frecuencia sobre la relación sujeto-objeto estéticamente. «¿Qué buscamos en la luz y los colores sino lo que dice bien con los ojos?», escribe en *De musica* (16). Y precisa en las *Confessiones:* «A los ojos agradan los colores claros y amenos» (17). Lo que significa que una espléndida belleza al impresionar la mirada, como la modulación rítmica el oído y la excelsitud el espíritu, despierta en nosotros la emoción estética sin esfuerzo alguno.

Y es que la percepción de la belleza por parte del sujeto supone un elemento manifestativo del orden, llámese esplendor, claridad o «racionabilidad», suprimido el cual quedaría sin explicación posible la diferencia de grados en un mismo objeto bello, y aun la aparente ausencia de belleza, en la tesis agustiniana de que todos los seres

(12) Cicerón, *De natura deorum*, II, 145; *De oratore*, III, 183, 195.

(13) *De mus.*, I, 8, 10; II, 2, 21, 24; III, 16, 19; IV, 2 s.

(14) *De ord.*, II, 33, 39.

(15) Cfr. Karel Svoboda, *La estética de San Agustín y sus fuentes* (trad. española). Madrid (Edit. Avgvstinvs), 1958, p. 130.

(16) *De mus.*, VI, 38.

(17) *Confess.*, X, 34.

están ordenados, por más que este orden resulte a veces inasequible (18).

Lugar aparte y de privilegio merece la fantasía, como factor esencial de la creación artística. Cierto que los autores clásicos no pensaron así, en lo que tuvo no pequeña culpa el desprecio que le dedicó el platonismo desde el Olimpo de sus Ideas. Pero Agustín, obrando con una independencia de pensamiento ejemplar, supo ver en la imaginación *(imaginatio, phantasia)* no solamente el medio de representar sensaciones, sino también la forma de modificarlas, por aumento o disminución, hasta considerar las obras poéticas como producto de aquélla (19).

Frente a la vieja doctrina de la imitación, en la que confraternizaron más o menos platónicos y aristotélicos, apenas un Filóstrato o un Agustín acertaron a señalar, entre los antiguos, el valor estético de aquel sentido interno (20).

Si una tal vinculación de la fantasía a la belleza ya no puede sorprendernos dentro del agustinismo, tampoco en puridad el hecho de que, tras de colocar el mundo inteligible sobre el sensible, pondere el converso la hermosura de la sabiduría (21) y afirme que se juzga por la verdad, como había dicho anteriormente que se juzga por la razón (22). La verdad —insistamos— en el punto culminante de la estética agustiniana.

Precisamente nuestras experiencia y juicios de belleza, al igual que otros conocimientos teóricos y prácticos, representan los primeros pasos del camino de la verdad. Ésta radica en la esfera de lo inmutable, necesario y eterno. De ahí que los principios lógicos, los teoremas matemáticos, las normas morales y las ideas estéticas fundamentales, aunque puedan tener como depositaria al alma humana, únicamente cobran plena validez en Dios, fuente, base y criterio supremo de la Verdad, del Bien y de la Belleza.

Que éste sea, en términos generales, el sentir de Agustín no necesita comprobación. Tan sólo, eso sí, unas palabras aclaratorias del proceso mismo y del alcance de esa trascendencia teológica.

Superada la variabilidad de la experiencia sensible, insuficientemente regulada por el juicio de los sentidos, se recluye el alma en sí misma, porque «la verdad habita en el interior del hombre», y, sin embargo, al encontrar mudable su propia naturaleza, se trasciende de su reclusión (23). Bien entendido que esa verdad trascendente y absoluta, poco ha identificada con Dios, no la crea el hombre, sino que la encuentra dondequiera que esté (24).

Nuestro filósofo, no menos alejado del innatismo de Platón y Descartes que del apriorismo de Kant y aun del intelectualismo aristotélico-tomista, ha ideado su célebre teoría de la iluminación. Merced a ella, y en el orden puramente natural, por más que traiga un

(18) Cfr. mi obra *Qué es lo bello* (Madrid, 1945), p. 142
(19) *Epist.* 7; cfr. *De mus.*, VI, 32.
(20) FILOSTRATO, *Vida de Apolonio*, VI, 19.
(21) *De lib. arb.*, II, 35 s.
(22) *De mus.*, VI, 23 s.
(23) *De ver. relig.*, 39, 72.
(24) *Ibid.*

origen divino, «cuanto de verdadero obtiene, en su razonamiento, aquel que piensa y razona se atribuye no a él mismo, sino a la misma luz de la verdad, por la que es iluminado suavemente, según su capacidad, para que sienta en el razonar alguna suerte de verdad» (25).

Aun a sabiendas de que la metáfora de la luz se forjó en la filosofía clásica, pasando de Heráclito a Plotino a través de Platón —el Bien, como sol de las Ideas— y de Aristóteles —el entendimiento agente, como la luz—, hay que reconocer que la doctrina iluminista de Agustín, aparte su inspiración teológica, representa un nuevo y valiente esfuerzo de explicación cognoscitiva.

Claro que viniendo a cuentas no se ponen de acuerdo los intérpretes sobre si la teoría agustiniana se acerca al ontologismo de Malebranche o permanece anclada en el activismo intelectual de los aristotélicos. Tal vez, como opinan Jolivet, Gilson, Grabmann y otros autores, haya que buscar la interpretación histórica de la iluminación en un mero espiritualismo cristiano —pensemos en el trialismo: cuerpo, alma y espíritu— aureolado de un matiz intuicionista propio de ciertos conocimientos principiales y axiológicos.

La aplicación del iluminismo al mundo de la belleza parece confirmar esta última opinión. Mas pecaríamos de ligeros si nos contentáramos con una simple sospecha. Se impone, pues, una breve excursión por los textos mismos.

Prescindiendo de la relación amorosa del contemplar estético antes ponderada, son frecuentes los vocablos como *cernere, contemplari, splendor*, relativos a la inmediatez de captación del objeto bello o bien a su claridad patente a los sentidos.

En efecto, en el libro *De vera religione* tenemos unas frases terminantes a este propósito: «Porque me deleito con la suma igualdad, que contemplo no con los ojos del cuerpo, sino con los de la mente» (26). Contemplación indudablemente nacida en el alma bajo una espontánea iluminación de lo alto. «Esto es bello; esto deleita a los que lo miran» (27), ponía Agustín en boca de un arquitecto preguntado por la razón de su obra. El flagrante paralelismo que en el contexto une los miembros homólogos induce a pensar que, al menos, la simetría arquitectónica a que alude el caso se impone directamente al espectador, produciendo en él esa atracción y sosiego característicos del fenómeno estético.

Por fortuna, en repetidos pasajes del hiponense aflora este intuicionismo, que dice una relación muy íntima con la manifestación del orden por parte del objeto bello y con el goce que inmediatamente brota en el contemplador. Tan sólo un testimonio más. La enumeración de las tres cosas en que se muestra la razón, según leemos en *De ordine*, distingue la acción dirigida a un fin, la palabra y el placer. «La primera nos advierte que nada hagamos sin reflexión; la segunda, que enseñemos la verdad, y la tercera, que busquemos la felicidad en la contemplación» (28). ¿Puede haber mejor

(25) *Ibid.*, 39, 73; *De serm. Dom. in monte*, II, 9, 32; cfr. I. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*, I, p. 238, tr. esp. Barcelona, 1954.

(26) *De ver. relig.*, 31, 57.

(27) *Ibid.*, 32, 59

(28) *De ord.*, II, 35.

definición que esta «contemplación fruitiva» —*beate contemplari*— para significar la actitud del sujeto frente a lo bello?

No hemos conseguido evitar, en cambio, la implicación de un nuevo elemento, que se nos ha presentado, sin anunciarse, como la sombra de toda actitud estética. Deleite, placer, fruición, son palabras de las que sólo nos hubiéramos desprendido a trueque de falsear el pensamiento agustiniano. Y es que el amor, la contemplación y aun el mismo juicio de la belleza, no tendrían sentido sin esa atracción inicial, sin ese peso anímico que es, ni más ni menos, el goce estético. Porque, como sugería Agustín, ya avanzado en el camino de la vida: «La delectación es el peso del alma. La delectación, por tanto, ordena el alma» (29).

Que este placer sea desinteresado, como habría de subrayar la estética moderna, aparece implícito en la contraposición, poco ha mencionada, entre la finalidad de la conducta humana y la mera delectación de las artes bellas (30). Asimismo, aquel concepto básico más arriba transcrito: «Bello es lo que por sí mismo se estima y alaba» (31), despega limpiamente el goce estético de la utilidad interesada, anticipándose en lo correcto a la obsesión crítica del kantismo. De donde claramente se desprende que lo bello, una vez contemplado en sí y por sí mismo querido, despierta un placer típico, que se define y causa por la propia contemplación erótica.

Estudiada ya con el posible detenimiento la doble actitud —contemplativa de la mente y fruitiva del sentimiento— característica de la estética agustiniana, tan sólo cabe una instancia, de orden metafísico, sobre la razón de ser de tales relaciones. Entre las diversas categorías estéticas distinguidas por Agustín —el número, el orden, la forma, la igualdad, la variedad, etc.— hay dos, la unidad y la totalidad, que refundidas en una sola pudieran darnos la clave de lo que buscamos.

La unidad sobre todo, o, si se prefiere, lo uno, reviste en el pensamiento general del hiponense un valor decisivo, que se perfila en el tratado estético *De ordine* —superada la etapa maniquea— y madura en la altísima teología *De Trinitate*. En puridad, esa especie de fetichismo por lo uno pudo aprenderla Agustín en la filosofía griega —en el neoplatonismo—, pero a nadie se oculta que la propia razón humana se presenta como íntimamente unida y aun como creadora de unidades en su función judicativa.

Para nuestro filósofo, sólo un alma unida puede abarcar las pequeñas armonías de la naturaleza y la magna hermosura universal, bien entendido que estas bellezas no son más que la imitación de la verdadera belleza, de la Belleza de la Razón, que todo lo gobierna (32).

A través de esta doctrina se advierte asimismo la vinculación de los elementos subjetivos a los objetivos en el complejo fenómeno estético. En efecto, la unidad, que es el soporte o constitutivo del objeto bello, se percibe no con los ojos corpóreos, sino con los de la

(29) *De mus.*, VI, 29.
(30) *De ord.*, II, 35.
(31) *Epist.* 138, 1, 5.
(32) *De ord.*, I, passim.

mente (33). «Quede, por tanto, en todo placer de los sentidos referir a la razón cuanto haya de medida y modulación», ha escrito el rhétor de Cassiicacum (34). Y ya para entonces había indicado que «la razón consiste en cierto movimiento de la mente capaz de separar y unir las cosas aprendidas» (35).

Claro que, en último término —viene a decir Agustín—, no sabríamos explicarnos por qué nos agrada precisamente la unidad e igualdad de un objeto (36). Parece como si el viejo pensador se sintiera más que nunca moderno al considerar que el juicio estético no puede ser razonado completamente.

La escala objetiva de bellezas semeja adaptarse, por otro lado, a la contextura misma de los sentidos y la razón, con lo que la línea agustiniana pudiera coincidir tal vez con la existencialista. Mas no dejan de ser dos concepciones humanas distintas. La de un existencialismo perfectamente encajado en esteticismo puro, acaso mejor que en una actitud moral o religiosa (37), y la del agustinismo íntegro, en el que los indicados valores se conjugan dentro de un mismo camino espiritual.

Lejos de caer en el equívoco sartriano de que «el existencialismo es un humanismo», pensemos que Agustín, sin renunciar a nada de lo humano —en esto, como Terencio, como Unamuno—, impelido por el goce estético de los sentidos superiores, tiene puesta la mente de continuo en la trascendencia. No en una trascendencia abstracta y teórica, sino existencial y concreta, porque «el alma al componerse y ordenarse, volviéndose armoniosa y bella, se capacita para ver a Dios» (38). Y hasta tal punto la razón aspira a contemplar los números sempiternos, que «a duras penas soporta que su divino esplendor y serenidad sea turbado por los ruidos materiales» (39).

De esta forma, el camino de la intuición estética, rebasada la valoración ética, invade el campo de la contemplación mística, donde, como último grado o más bien compenetrándose con ellas, se ilumina la Belleza Suma, que es Dios, autor de todas las hermosuras creadas (40).

Luis Rey Altuna

Doctor en Filosofía.

Pamplona.

---

(33) *De ver. relig.*, 32, 60.
(34) *De ord.*, II, 33.
(35) *Ibid.*, II, 30.
(36) *De ver. relig.*, 31, 57s.
(37) Cfr. Oreste Borrello, *L'Estetica dell'Esistenzialismo* (Messina-Firenze, 1956)
(38) *De ord.*, II, 51.
(39) *Ibid.*, II, 41.
(40) *De divers. quaest.*, 23.

NOTAS Y DOCUMENTOS

Algunos textos fundamentales sobre la doctrina agustiniana del conocimiento

In civitate Dei habetur cognitio

Quod autem attinet ad illam differentiam, quam de Academicis novis Varro adhibuit, quibus incerta sunt omnia, omnino Civitas Dei talem dubitationem tanquam dementiam detestatur, habens de rebus, quas mente atque ratione comprehendit, etiamsi parvam propter corpus corruptibile, quod aggravat animam, quoniam sicut dicit Apostolus, Ex parte scimus (I Cor., *XIII, 9), tamen certissimam scientiam: creditque sensibus in rei cuiusquam evidentia, quibus per corpus animus utitur: quoniam miserabilius fallitur, qui nunquam putat eis esse credendum.*

Credit etiam Scripturis Sanctis et veteribus et novis, quas canonicas appellamus, unde fides ipsa concepta est, ex qua iustus vivit (Habacuc, *II, 4); per quam sine dubitatione ambulamus, quamdiu peregrinamur a Domino* (II Cor., *V, 6): qua salva atque certa, de quibusdam rebus quas neque sensu neque ratione percepimus, neque nobis per Scripturam Sanctam canonicam claruerunt, nec per testes quibus non credere absurdum est, in nostram notitiam pervenerunt, sine iusta reprehensione dubitamus (1).*

Intellectum valde ama

Absit namque ut hoc in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit. Absit, inquam, ut ideo credamus ne rationem accipiamus sive quaeramus; cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus...

Haec dixerim ut fidem tuam ad amorem intelligentiae cohorter, ad quam ratio vera perducit, et cui fides animum praeparat...

Habet namque fides oculos suos, quibus quodammodo videt verum esse quod nondum videt, et quibus certissime videt nondum se videre quod credit. Porro autem qui vera ratione jam quod tantummodo credebat intelligit, profecto praeponendus est ei qui cupit adhuc intelligere quod credit... Sic igitur homo fidelis debet credere quod nondum videt, ut visionem et speret et amet...

Intellectum vero valde ama; quia et ipsae Scripturae sanctae, quae magnarum rerum ante intelligentiam suadent fidem, nisi eas recte intelligas, utiles tibi esse non possunt...

Tu autem, carissime, ora fortiter et fideliter ut det tibi Dominus intellectum (2).

Si ergo quaesitus inveniri potest, cur dictum est «Quaerite faciem ejus semper»? An et inventus forte quaerendus est? Sic enim sunt incomprehensibilia requirenda, ne se existimet nihil invenisse qui, quam sit incomprehensibile quod quaerebat, potuerit invenire. Cur ergo sic quaerit, si incomprehensibile comprehendit esse quod quaerit, nisi quia cessandum non est, quamdiu in ipsa incomprehensibilium rerum inquisitione proficitur, et melior meliorque fit quaerens tam magnum bonum, quod et inveniendum quaeritur et quaerendum invenitur? Nam et quaeritur ut inveniatur dulcius, et invenitur ut quaeratur avidius... Fides

(1) *De civ. Dei,* XIX, 18.
(2) *Epist.* 120, 1, 3; 1, 6; 2, 8; 3, 13, 14.

AVGVSTINVS, III (1958), 361-367.

quaerit, intellectus invenit... Et rursus intellectus eum quem invenit adhuc quaerit (3).

Qui dubitat aliquid novit

A. Quare prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis. An tu forte metuis ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses? E. Perge potius ad caetera. A. Ergo quoniam manifestum est esse te, nec tibi aliter manifestum esset nisi viveres, id quoque manifestum est, vivere te. Intelligisne ista duo esse verissima? E. Prorsus intelligo. A. Ergo etiam hoc tertium manifestum est, hoc est, intelligere te. E. Manifestum. A. Quid in his tribus tibi videtur excellere? E. Intelligentia. A. Cur tibi hoc videtur? E. Quia cum tria sint haec... qui intelligit, eum et esse et vivere certissimum est (4).

Aut si non cernis quae dico, et an vera sint dubitas, cerne saltem utrum te de iis dubitare non dubites; et si certum est te esse dubitantem, quaere unde sit certum. Non illic tibi, non omnino solis hujus lumen occurret, sed lumen verum quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum... Deinde regulam ipsam quam vides concipe hoc modo: omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit, certus est. Omnis igitur qui utrum sit veritas dubitat, in seipso habet verum unde non dubitet; nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecumque dubitare (5).

Exceptis enim quae in animum veniunt a sensibus corporis, in quibus tam multa aliter sunt quam videntur... quantum rerum remanet quod ita sciamus sicut nos vivere scimus? In quo prorsus non metuimus ne aliqua verisimilitudine forte fallamur, quoniam certum est etiam eum qui fallitur vivere... Intima scientia est qua nos vivere scimus, ubi ne illud quidem Academicus dicere potest: fortasse dormis... furis fortassis et nescis; quia sanorum visis simillima sunt etiam visa furentium. Sed qui furit vivit; nec contra Academicos dicit: scio me non furere, sed scio me vivere. Nunquam ergo falli nec mentiri potest, qui se vivere dixerit scire (6).

Genera visionum

Quod autem nunc insinuare satis arbitror, certum est esse spiritualem quamdam naturam in nobis, ubi corporalium rerum formantur similitudines; sive cum aliquod corpus sensu corporis tangimus, et continuo formatur ejus similitudo in spiritu memoriaque reconditur; sive cum absentia corpora jam nota cogitamus, ut ex eis formetur quidam spiritualis aspectus... (7).

Quamvis in eadem anima fiant visiones... praestantior est visio spiritualis quam corporalis, et rursus praestantior intellectualis quam spiritualis. Corporalis enim visio sine spirituali esse non potest: quandoquidem momento eodem quo corpus sensu corporis tangitur, fit etiam in animo tale aliquid, non quod hoc sit sed quod simile sit; quod si non fieret, nec sensus ille esset, quo ea quae extrinsecus adjacent sentiuntur. Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur. Non potest itaque fieri visio corporalis, nisi etiam spiritualis simul fiat; sed non discernitur nisi cum fuerits sensus ablatus a corpore, ut id quod per corpus videbatur inveniatur in spiritu (8).

In audienda itaque vel brevissima syllaba, nisi memoria nos adiuvet, ut eo momento temporis quo iam non initium sed finis syllabae sonat, maneat ille motus in animo quo factus est cum initium ipsum sonuit, nihil nos audisse possumus dicere. Hinc est illud quod plerumque alia cogitatione occupati, coram loquentes non nobis videmur audisse: non quia occursores illos numeros non agit tunc anima, cum sine dubio sonus ad aures perveniat, et illa in passione corporis sui cessare non possit, nec possit nisi aliter moveri quam si illa non

(3) *De Trin.*, XV, 2, 2.
(4) *De lib. arb.*, II, 3, 7.
(5) *De ver. rel.*, 39, 73.
(6) *De Trin.*, XV, 12, 21.
(7) *De Gen. ad litt.*, XII, 23, 49.
(8) *Ibid.*, 24, 51.

fieret; sed quia intentione in aliud subinde exstinguitur motionis impetus, qui si maneret, in memoria utique maneret, ut nos et inveniremus et sentiremus audisse... Siquidem nec in ipsis corporum formis quae ad oculos pertinent, possumus rotunda vel quadrata vel quaecumque alia solida et determinata iudicare et omnino sentire, nisi ea ob oculos versemus. Cum autem alia pars aspicitur, si exciderit quod est aspectum in alia, frustratur omnino iudicantis intentio, quia et hoc aliqua mora temporis fit (9).

Itemque in auditu, nisi auribus perceptae vocis imaginem continuo spiritus in seipso formaret, et in memoria retineret, ignoraretur secunda syllaba utrum secunda esset, cum iam prima utique nulla esset, quae percussa aure transiisset: ac sic omnis locutionis usus... occideret... si transactos corporis motus spiritus non teneret, quibus consequentes in agendo connecteret. Quos utique non tenet nisi imaginaliter a se factos in se (10).

In hac igitur distributione cum incipimus a specie corporis, et pervenimus usque ad speciem quae fit in contuitu cogitantis, quattuor species reperiuntur quasi gradatim natae altera ex altera... A specie quippe corporis quod cernitur, exoritur ea quae fit in sensu cernentis; et ab hac ea quae fit in acie cogitantis. Quapropter voluntas quasi parentem cum prole ter copulat: primo speciem corporis cum ea quam gignit in corporis sensu; et ipsam rursus cum ea quae ex illa paritur in cogitantis intuitu... Visiones enim duae sunt: una sentientis, altera cogitantis... cum visio sentientis formatur ex corpore... cum visio cogitantis formatur ex memoria (11).

Vis memoriae

Magna ista vis est memoriae, magna nimis, Deus meus, penetrale amplum et infinitum. Quis ad fundum ejus pervenit? Et vis est haec animi mei, atque ad meam naturam pertinet; nec ego ipse capio totum quod sum. Ergo animus ad habendum seipsum angustus est, ut ubi sit quod sui non capit? Numquid extra ipsum ac non in ipso? Quomodo ergo non capit? Multa mihi super hoc oboritur admiratio, stupor apprehendit me. Et eunt homines admirari alta montium, et ingentes fluctus maris, et latissimos lapsus fluminum, et oceani ambitum, et gyros siderum, et relinquunt seipsos; nec mirantur quod haec omnia cum dicerem, non ea videbam oculis, nec tamen dicerem, nisi montes et fluctus et flumina et sidera quae vidi, et Oceanum quem credidi, intus in memoria mea viderem spatiis tam ingentibus quasi foris viderem. Nec ea tamen videndo absorbui quando vidi oculis; nec ipsa sunt apud me, sed imagines eorum; et novi quid ex quo sensu corporis impressum sit mihi (12).

Ego vero multo amplius admiror, multoque maxime stupeo quanta celeritate ac facilitate in se anima fabricetur imagines corporum, quae per corporis oculos viderit, quam somniantium vel etiam in ecstasi visiones. Quaecumque tamen illa natura visionum est, procul dubio corpus non est (13).

Phantasmata porro nihil sunt aliud quam de specie corporis corporeo sensu attracta figmenta; quae memoriae mandare ut accepta sunt, vel partiri, vel multiplicare, vel contrahere, vel distendere, vel ordinare, vel perturbare, vel quolibet modo figurare cogitando facillimum est, sed cum verum quaeritur, cavere et vitare difficile (14).

Sensus et iudicium mentis

Et quoniam necessitate jam per hos oculos et per has aures de ipsa veritate admonemur, et difficile est resistere phantasmatibus quae per istos sensus intrant in animam, quamvis per ipsos intret etiam ipsa admonitio veritatis; in ista ergo perplexitate, cujus vultus non sudet ut manducet panem suum? (15).

Hic forsitan dicas: quamquam corpora percipi nequeant, multa nos tamen ad corpora pertinentia intelligibiliter posse percipere, ut est quod novimus esse

(9) *De mus.*, VI, 8, 21.
(10) *De Gen. ad litt.*, XII, 16, 33.
(11) *De Trin.*, XI, 9, 16.
(12) *Conf.*, X, 8, 15.
(13) *De Gen. ad litt.*, XII, 18, 40.
(14) *De ver. rel.*, 10, 18.
(15) *De gen. contra man.*, II, 20, 30.

corpus. Quis enim neget, aut quis hoc verisimile potius quam verum esse fateatur? Ita cum ipsum corpus verisimile sit, esse tamen in natura tale quiddam verissimum est: ergo corpus sensibile, esse autem corpus intelligibile judicatur; non enim posset aliter percipi... Illud quod intelligere appellamus, duobus modis in nobis fieri: aut ipsa per se mente atque ratione intrinsecus, ut cum intelligimus esse ipsum intellectum; aut admonitione a sensibus, ut id quod jam dictum est, cum intelligimus esse corpus (16).

Cum enim duo sint genera rerum quae sciuntur: unum earum quae per sensus corporis percipit animus, altrum earum quae per se ipsum; multa illi philosophi (Academici) garrierunt contra corporis sensus... Sed absit a nobis ut ea quae per sensus corporis didicimus, vera esse dubitemus... Absit etiam ut scire nos negemus, quae testimonio didicimus aliorum (17).

Ab his omnibus (imaginatis) ita discernimus illa corporalia quae videmus et in quibus praesentibus sunt sensus corporis nostri, ut non dubitemus haec esse corpora, illas vero imagines corporum.

Quid enim faciant oculi non habent, cum simile corpus viderint, quod ab alio discernere non possint; aut quid faciat animi intentio, cum in spiritu facta fuerit corporis similitudo, quam non valeat distinguere a corpore. Sed adhibetur intellectus, quaerens quid illa significent vel utile doceant (18).

Ratio et intelligentia

Sed quia irrationalia quoque animantia vivere atque sentire nemo ambigit, illud in animo humano praestantissimum est, quo non sentit sensibilia, sed quo iudicat de sensibilius. Nam et vident acutius, et caeteris corporis sensibus acrius corpora attingunt pleraeque bestiae quam homines; sed iudicare de corporibus non sentientis tantum vitae, sed etiam ratiocinantis est; qua illae carent, nos excellimus. Iamvero illud videre facillimum est, praestantiorem esse iudicantem quam illa res de qua iudicatur, non solum autem rationalis vita de sensibilibus, sed de ipsis quoque sensibus iudicat: cur in aqua remum infractum oporteat apparere cum rectus sit, et cur ita per oculos sentiri necesse sit; nam ipse aspectus oculorum renuntiare id potest, iudicare autem nullo modo. Quare manifestum est, ut sensualem vitam corpori, ita rationalem utrique praestare.

Itaque si rationalis vita secundum seipsam iudicat, nulla iam est natura praestantior. Sed quia clarum est eam esse mutabilem, quando nunc perita nunc imperita invenitur; et tanto est peritior, quanto alicuius artis vel disciplinae vel sapientiae particeps est: ipsius artis natura quaerenda est (19).

Sublimioris rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas: quae nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent; atque his nisi subiungeretur aliquid nostrum, non secundum eas possemus iudicare de corporalibus. Iudicamus autem de corporalibus ex ratione dimensionum atque figurarum, quam incommutabiliter manere mens novit.

Illud vero nostrum quod in actione corporalium atque temporalium tractandorum ita servatur, ut non sit nobis commune cum pecore, rationale quidem est, sed ex illa rationali nostrae mentis substantia, qua subhaeremus intelligibili atque incommutabili veritati, tanquam ductum et inferioribus tractandis gubernandisque deputatum est (20).

Ab hac quoque cogitatione qua certa et nota corpora cogito, longe incomparabiliter distat cogitatio qua intelligo iustitiam, castitatem...: quae cogitatio, dicite si potestis quale lumen sit, quo illa omnia quae hoc non sunt, et inter se discernuntur, et quantum ab hoc distent, fida manifestatione cognoscitur. Et tamen etiam hoc lumen non est lumen illud quod Deus est; hoc enim creatura est, creator est ille; hoc factum, ille qui fecit: hoc denique mutabile, dum vult quod nolebat, et scit quod nesciebat, et reminiscitur quod oblitum erat; illud autem incommutabili voluntate, veritate, aeternitate persistit (21).

---

(16) *Epist.* 13, 3.
(17) *De Trin.*, XV, 12, 21.
(18) *De Gen. ad litt.*, XII, 12, 25; 14, 29.
(19) *De ver. rel.*, 29, 53; 30, 54.
(20) *De Trin.*, XII, 2, 2.
(21) *Contra Faust.*, 20, 7.

Regulae sapientiae et veritatis

Dic mihi utrum inveniatur aliquid quod omnes ratiocinantes sua quisque ratione atque mente communiter videant, cum illud quod videtur praesto sit omnibus, nec in usum eorum quibus praesto est commutetur, quasi cibus aut potio, sed incorruptum integrumque permaneat, sive illi videant, sive non videant. An forte nihil huiusmodi esse arbitraris? E. Immo multa esse video; e quibus unum commemorari satis est: quod ratio et veritas numeri omnibus ratiocinantibus praesto est, ut omnis eam computator sua quisque ratione et intelligentia conetur apprehendere; et alius id facilius, alius difficilius possit, alius omnino non possit; cum tamen ipsa aequaliter omnibus se praebeat valentibus eam capere.

A. Item, iuste esse vivendum, deteriora melioribus esse subdenda, et paria paribus comparanda, et propria suis quibusque tribuenda, nonne fateberis esse verissimum, et tam mihi quam tibi atque omnibus id videntibus praesto esse communiter? E. Assentior. A. Iam huiusmodi plura non quaeram: satis est enim quod istas tanquam regulas et quaedam lumina virtutum, et vera et incommutabilia, et sive singula sive omnia communiter adesse ad contemplandum eis qui haec valent sua quisque ratione ac mente conspicere, pariter mecum vides certissimumque esse concedis. Sed sane quaero utrum haec tibi videantur ad sapientiam pertinere?... Manifestissimum est igitur omnes has, quas regulas diximus et lumina virtutum, ad sapientiam pertinere... Quam ergo verae atque incommutabiles sunt regulae numerorum, quorum rationem atque veritatem incommutabiliter atque communiter omnibus eam cernentibus praesto esse dixisti, tam sunt verae atque incommutabiles regulae sapientiae... easque omnibus qui haec intueri valent, communes ad contemplandum esse concedis (22).

Et iudicamus haec secundum illas interiores regulas veritatis, quas communiter cernimus: de ipsis vero nullo modo quis iudicat. Cum enim quis dixerit aeterna temporalibus esse potiora, aut septem et tria decem esse, nemo dicit ita esse debuisse, sed tantum ita esse cognoscens, non examinator corrigit, sed tantum laetatur inventor. Si autem esset aequalis mentibus nostris haec veritas, mutabilis etiam ipsa esset. Mentes enim nostrae aliquando eam plus vident, aliquando minus, et ex hoc fatentur se esse mutabiles; cum illa in se manens nec proficiat cum plus a nobis videtur, nec deficiat cum minus, sed integra et incorrupta, et conversos laetificet lumine, et aversos puniat caecitate. Quid, quod etiam de ipsis mentibus nostris secundum illam iudicamus, cum de illa nullo modo iudicare possimus? Dicimus enim: minus intelligit quam debet, aut tantum quantum debet intelligit. Tantum autem mens debet intelligere, quantum propius admoveri atque inhaerere potuerit incommutabili veritati. Quare si nec inferior nec aequalis est, restat ut sit superior atque excellentior (23).

De ideis

Ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere ut verbum e verbo transferre videamur... Sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit. Anima vero negatur eas intueri posse, nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, i. e. ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili. Et ea quidem ipsa rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, haec asseritur illi visioni esse idonea: i. e., quae illum ipsum oculum quo videntur ista, sanum et sincerum et similem his rebus habuerit... Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo qua equus: hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat... Non solum sunt ideae, sed

---

(22) *De lib. arb.*, II, 8, 20; 10, 28-29.
(23) *Ibid.*, 12, 34.

ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, atque eiusmodi atque incommutabiles manent; quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoquomodo est. Sed anima rationalis, inter eas res quae sunt a Deo conditae, omnia superat: et Deo proxima est, quando pura est; eique in quantum caritate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodam modo et illustrata, cernit, non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale quo excellit, i. e. per intelligentiam suam, istas rationes, qua fit beatissima... (Quas conceditur) paucissimis videre quod verum est (24).

Veritas intus loquitur

Sed cum vel nos ipsi nobiscum ratiocinantes, vel ab alio bene interrogati de quibusdam liberalibus artibus, ea quae invenimus non alibi quam in animo nostro invenimus: neque id est invenire, quod facere aut gignere; alioquin aeterna gigneret animus inventione temporali (nam aeterna saepe invenit: quid enim tam aeternum quam circuli ratio, vel si quid aliud in huiusmodi artibus, nec non fuisse aliquando nec non fore comprehenditur?): manifestum etiam est immortalem esse animum, et omnes veras rationes in secretis eius esse, quamvis eas sive ignoratione sive oblivione aut non habere aut amisisse videatur (25).

De universis autem quae intelligimus, non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, i. e. incommutabilis Dei virtus atque sempiterna sapientia.

Cum vero de iis agitur quae mente conspicimus, i. e. intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse qui dicitur homo interior illustratur et fruitur: sed tunc quoque noster auditor, si ipse illa secreto ac simplici oculo videt, novit quod dico sua contemplatione, non verbis meis. Ergo ne hunc quidem doceo vera dicens, vera intuentem; docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus, Deo intus pandente, manifestis; itaque de his etiam interrogatus respondere posset. Quid autem absurdius quam eum putare locutione mea doceri, qui posset, antequam loquerer, ea ipsa interrogatus exponere? (26).

Ascensus mentis in Deum

Quarens enim unde approbarem pulchritudinem corporum sive caelestium sive terrestrium, et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus judicanti et dicenti: hoc ita esse debet, illud non ita; hoc ergo quaerens unde judicarem, cum ita judicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem supra mentem meam commutabilem. Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam, atque inde ad ejus interiorem vim, cui sensus corporis exterioris nuntiaret, et quosque possunt bestiae; atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur judicandum quod sumitur a sensibus corporis. Quae se quoque in me comperiens mutabilem, erexit se ad intelligentiam suam, et abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se a contradicentibus turbis phantasmatum, ut inveniret quo lumine aspergeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile praeferendum esse mutabili, unde nosset ipsum incommutabile, quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certo praeponeret; et pervenit ad id quod est in ictu trepidantis aspectus. Tunc vero «invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta» conspexi, sed aciem figere non valui, et repercussa infirmitate redditus solitis non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olfacta desiderantem quae comedere nondum possem (27).

Quid plura et plura? Bonum hoc et bonum illud: tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. Neque enim in his omnibus bonis, vel quae commemoravi, vel quae alia cernuntur sive cogitantur, diceremus aliud alio melius cum vere iudicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni, secundum quod et probaremus ali-

(24) *De div. quaest. 83*, 46, 2.
(25) *De immor. anim.*, 4, 6.
(26) *De mag.*, 11, 38; 12, 40.
(27) *Conf.*, VII, 17, 23.

quid, et aliud alii praeponeremus... Quapropter nulla essent mutabilia bona, nisi esset incommutabile bonum. Cum itaque audis bonum hoc et bonum illud quae possunt alias dici etiam non bona, si potueris sine illis quae participatione boni bona sunt, perspicere ipsum bonum cuius participatione bona sunt; simul etiam et ipsum intelligis, cum audis hoc aut illud bonum: si ergo potueris illis detractis per se ipsum perspicere bonum, perspexeris Deum (28).

Deus lumen mentis

Te invoco... Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia.

Intelligibilis nmpe Deus est, intelligibilia etiam illa disciplinarum spectamina; tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis et lux; sed terra, nisi luce illustrata, videri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere: quod est, quod fulget, quod illuminat; ita in illo secretissimo Deo quem vis intelligere, tria quaedam sunt: quod est, quod intelligitur, et quod caetera facit intelligi (29).

Intravi (in intima mea) et vidi qualicumque oculo animae meae, supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem, non hanc vulgarem et conspicuam omni carni... Non hoc illud erat sed aliud, aliud valde ab istis omnibus. Nec ita erat supra mentem meam, sicut oleum super aquam nec sicut caelum super terram, sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea. Qui novit veritatem, novit eam; et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam... Et reverberasti infirmitatem aspectus mei, radians in me vehementer, et contremui amore et horrore... Et dixi: numquid nihil est veritas, quoniam neque per finita neque per infinita locorum spatia diffusa est? Et clamasti de longinquo: «Ego sum qui sum». Et audivi sicut auditur in corde, et non erat prorsus unde dubitarem, faciliusque dubitarem vivere me quam non esse veritatem, quae per ea quae facta sunt intellecta conspicitur (30).

(28) *De Trin.*, VIII, 3, 4.
(29) *Solil.*, I, 1, 3; 8, 15.
(30) *Conf.*, VII, 10, 16.

San Agustín y el humanismo clásico

La problemática inagotable de *La Ciudad de Dios* sigue estimulando a los pensadores y estudiosos de nuestro tiempo. San Agustín, en la gran obra, no sólo es el teólogo de firme y seguro vuelo, que se pierde en vertiginosas alturas especulativas, sino también el filósofo de la cultura que, tocando tierra, aprecia y valora las realidades históricas y terrestres. Discurre sutilmente sobre la caída de los Ángeles, pero también sobre la decadencia de Roma o la cobardía de Catón de Utica o de Lucrecia, la doncella vilipendiada por Tarquinio.

Ningún otro libro agustiniano se mueve con tan poderoso señorío sobre los problemas de la eternidad y del tiempo, sobre las realidades celestes y terrestres. También las realidades temporales tienen allí una firme valoración de teólogo y de filósofo. Entre ellas sobresale ese hecho complejo y vastísimo que llamamos romanidad, a cuyo examen dedicó no ha mucho F. Georg Meier una extensa monografía, inserta en la colección de estudios sobre la ciencia antigua de la Universidad de Tubinga (1).

Este gran tema forma parte de las relaciones entre el Cristianismo y la cultura antigua, al que también Cochrane dedicó su atención en la obra *Cristianismo y cultura clásica*, donde San Agustín ocupa mucho espacio, porque sin duda él es el testigo más excepcional para dilucidar el difícil y controvertido argumento. «San Agustín —dice Meier—, como cabeza principal de la antigua Iglesia en Occidente, señala el más alto punto y solución del diálogo entre los cristianos y paganos de la antigüedad.»

Aunque ya varios autores, como P. Gerosa, A. Calderini, G. Soranzo, H. Fuchs, Campenhausen, Cochrane, Kamlah y otros dedicaron sus estudios a este diálogo, G. Meier lleva más lejos su empeño sistemático, analizando los diversos juicios de San Agustín sobre los aspectos más esenciales de Roma, como su educación, su historia, sus grandes personajes, su religión, su desarrollo político, la justicia de sus guerras, las virtudes de sus héroes, la paz romana, la decadencia del imperio, el contraste con la Iglesia, el proceso de las dos ciudades. «El mucho espacio que da a las cuestiones filosóficas y teológicas ha inducido a caracterizar la Ciudad de Dios como una dogmática y ética o como un sistema cristiano de la concepción del mundo» (2), Pero su crítica de la romanidad viene a formar parte de esta concepción. El paganismo y con él todas las autoexaltaciones del hombre contra Dios, todas las orientaciones falsas de la temporalidad en que los hombres viven, no sólo han sido superadas por la fuerza expositiva de un sistema teológico, sino también por un bosquejo histórico. La humanidad perdida y su falsa historia ha sido suplantada y enderezada por la verdadera historia, dice nuestro autor.

La toma de Roma por los bárbaros puso en crisis sus valores y todas sus raíces en el aire. El mundo se vió solmenado por un huracán, que sacudía las conciencias más asentadas. Por los sermones agustinianos sabemos el estrago y pánico del huracán en las almas cristianas. San Jerónimo mismo se vió hundido en la mayor turbación y desconcierto, en su soledad de Belén, cuando le llegó la noticia. Nunca hasta entonces el pensamiento cristiano se enfrentó con una problemática tan compleja y urgente. San Agustín se vió forzado a revisar los valores que se creían más firmes, a alterar su tabla y

(1) *Augustin und das antike Rom*, Stuttgart-Köln (W. KOHLHAMMER-VERLAG), 1955, 222 págs.
(2) *Augustin und das antike Rom*, p. 77.

definirlos de manera diferente que la mayor parte de los críticos, aun cristianos.

De esta crítica salió la Ciudad de Dios «como un asalto general a los fundamentos filosóficos de la *Romanitas*». En ella creó la historiografía cristiana, es decir, una manera de ver y de estimar los aconteceres colectivos de la humanidad. Cierto que, como dice Meier, la crítica de la Ciudad de Dios está orientada metafísicamente y se eleva sobre la pura fenomenología histórica.

Mientras componía la grande obra, su autor luchaba también contra la herejía más astuta que se le cruzó en el camino, la cual, anulando la trascendencia del misterio de la Cruz, quiso implantar un nuevo humanismo, o mejor, resucitar el humanismo pagano. Tal fué la tentativa de Pelagio y sus seguidores.

Aunque quizá sin reparar en ello, los pelagianos pretendieron dar nuevos ánimos a la romanidad pagana, eclipsando a Cristo. Los grandes héroes antiguos eran para Julián de Eclana una especie de justos del paganismo, tipos de virtud que podían ocupar el pedestal de los mártires cristianos. La lucha contra este optimismo ilusorio de Pelagio influyó en la visión de la Ciudad de Dios. Porque, como dice Cochrane, «la doctrina de la gracia y del pecado revela en su más aguda forma la sima entre el clasicismo y el Cristianismo».

La crítica de la Ciudad de Dios está fundada sobre la teología de la gracia. Contra los que enlazaban demasiado la suerte del Cristianismo con la causa de Roma, como Eusebio, San Jerónimo y otros, San Agustín, contemplando su historia desde puntos de vista cristianos o de la trascendencia de la fe, contra todos los *laudatores temporis acti*, creó lo que llama Meier «eine neue christliche Romanitas», una nueva romanidad cristiana. Pone de manifiesto las raíces metafísicas de la caducidad de las cosas temporales y la única manera espiritual de salvar los tiempos, salvándose los hombres a sí mismos con la gracia de Cristo: *Nos sumus tempora; quales sumus, talia sunt tempora.*

Los tiempos roen y corroen las entrañas de la existencia humana. El proceso de la Historia se realiza en lo más hondo de las conciencias. Y así tal vez no perezca Roma si no perecen los romanos: *Forte non perit Roma, si Romani non pereant* (3). San Agustín absolutiza el único aspecto de los acontecimientos: «el teológico», dice nuestro autor. Sólo de este modo se podía salvar el carácter sagrado y eterno de Roma, la *urbs sacra, urbs aeterna*, de los escritores antiguos.

Naturalmente, con esta visión teológica y trascendente pierden su brillo los aspectos temporales de la romanidad.

Sin duda cada uno puede leer o interpretar la historia de Roma con diferentes resultados. Esta diversidad de lectura aparece ya en los mismos historiadores: Salustio, Tito Livio, Tácito. San Agustín no se contagió con el idealismo de Virgilio y miró a la gran ciudad, con toda su historia y su cultura, con ojos de teólogo y filósofo cristiano, desde los oteros más altos de la Ciudad de Dios, que peregrina por el mundo.

Particularmente, su crítica se centra en tres cosas: las creencias populares, el ideal romano de la virtud y su conducta histórica.

Ya antes de redactar la grande obra la crítica de San Agustín abarcó los problemas filosófico, teológico, cultural y político.

Por eso es mérito de Meier haber expuesto con amplitud esta que llama él la *primera crítica*, que se contiene en algunos libros, sermones y epístolas de nuestro Santo, mereciendo particular atención las cartas a Marcelino, que fué el inspirador de la Ciudad de Dios, al pedirle que respondiera a ciertas calumnias contra los cristianos y su religión que corrían por boca de algunos doctos. Al ideal antiguo de las artes liberales, aunque aceptando su cuerpo, San Agustín infundió un alma, el alma cristiana. La nueva valoración de la cultura clásica, tal como la realizó en sus libros *De doctrina christiana*, no sólo cambió los fines, sino también la misma estructura de los materiales didácticos. El alma de la cultura cristiana es la cultura del alma, es decir, la ciencia de la salvación eterna. La *paideia* antigua se hace propedéutica de la fe. El estudio de la Biblia como fuente de las verdades divinas da el programa y contenido sustancial a la cultura cristiana. «Esta doctrina no sólo rompe la tradición, sino también los ensayos cristianos de unir la cultura secular con la cristiana. El Cristianismo se hace a sí mismo una potencia cultural contrapuesta a la antigua y que no necesita de ella.» La insondable profundidad de las verdades divinas basta para

(3) *Serm.* 81, 9, PL. 38, 505.

consumir todas las energías del ingenio humano, a lo largo de todas las edades, por mucho que se prolonguen.

Para San Agustín todos los servicios de las artes y ciencias se ordenan al esclarecimiento y penetración de las verdades reveladas, es decir, a un fin de contemplación, meta de los anhelos más puros del espíritu. Así, San Agustín llegó a ser el clásico pedagogo del Cristianismo, sobre todo en la Edad Media, y el propulsor más eficaz de los estudios bíblicos.

En la crítica de la Religión romana San Agustín se mostró como un polemista temible, bien provisto de ironías y de dardos para acabar con los enemigos. De los golpes que descarga, ninguno se pierde en el vacío. Aquí llega al corazón mismo de la romanidad, porque la Religión, en su aspecto popular y filosófico, es el alma de los pueblos. «La crítica del politeísmo es la acometida contra los fundamentos religiosos de la romanidad y la ética clásica de los paganos. Para San Agustín, el culto de los dioses es un síntoma de una orientación fundamentalmente falsa hacia las cosas, de donde tiene que nacer igualmente una moralidad profundamente falseada.» La religión y la ética se ayudan para elevar o hundir a los hombres.

De aquí puede vislumbrarse su juicio sobre las virtudes de los antiguos romanos, tan ensalzadas por los mismos historiadores.

No niega el Santo que los antiguos romanos con su templanza y sobriedad, con su piedad religiosa, sin embargo de no ser la verdadera con que se honra al Dios verdadero, fueron parte para dar prestigio, auge y consolidación a la república.

«Ellos guardaron cierta bondad de su género que podía bastar para constituir, aumentar y conservar la ciudad terrena» (4). Ciertamente, fué esta virtud de un valor muy relativo, y que al fin no pudo evitar la decadencia y la catástrofe del imperio romano.

Aun para los grandes héroes romanos San Agustín no exagera los elogios. Sus mayores alabanzas son para Atilio Régulo, que hasta a los cristianos da ejemplo de fidelidad y fortaleza.

Y si a la religión romana le faltó la verdadera piedad, porque con su culto supersticioso honraba a dioses demasiado humanos, a la política le faltó la verdadera justicia, propia sólo de aquella república cuyo fundador y gobernador es Cristo (5). El contraste entre la justicia del Evangelio y de la Ciudad de Dios hace resaltar con más luz la decadencia moral de los romanos. También aquí le guía no sólo el rigor de los principios teológicos, sino también el testimonio de historiadores como Salustio, quien señala el deseo de la gloria, como una de las fuerzas políticas que más influyeron en la expansión de Roma. «Aquí se halla San Agustín —dice Meier— en armonía con las antiguas tradiciones romanas, que consideran la *cupiditas gloriae* como un elemento normativo y propulsor de la ascensión histórica de Roma.»

Y en esta pasión muy humana halla San Agustín precisamente el germen que agusana las glorias de la romanidad. Mientras la ciudad de Dios está edificada sobre la gloria de Dios, la de Roma descansa sobre la gloria terrena de los hombres, la *terrena gloria excellentissimi imperii*. El *amor sui* se disfraza en todas sus empresas y heroísmos, aun en los que llevan el nombre de virtud. El afán de gloria desvirtúa las virtudes de los romanos, es decir, les priva de aquella ordenación superior al Dios único y verdadero, sin la cual no pueden aspirar al nombre de verdaderas. Por eso San Agustín tanto insiste en distinguir lo aparente de lo verdadero. *Constat inter omnes veraciter pios neminem sine vera pietate, id est veri Dei vero cultu veram posse habere virtutem nec eam veram esse, quando gloriae servit* (6). San Agustín, al desestimar las obras realizadas por avidez de una gloria temporal, tiene presente el nuevo ideal de la justicia, piedad, religión y pureza de costumbres que la ciudad de Dios alza y mantiene como una bandera de salvación para la nueva romanidad de los tiempos cristianos. De aquí la grande distancia entre héroes y artífices de la romanidad y los mártires y santos cristianos. Con todo, considera la grandeza temporal del Imperio como una recompensa a las virtudes, de excelencia y valor muy relativos de los romanos. A lo que el Santo añade una salvedad, que puede dar lugar a

(4) *Epist* 138, 17, PL. 33, 533.
(5) *De civ. Dei*, II, 21.
(6) *Ibid.*, V, 19, PL. 41, 166.

otras causas o méritos más ocultos a nuestras miradas. *Potest tamen et alia causa esse latentior propter diversa merita generis humani, Deo magis nota quam nobis* (7). Pero por mucho que se ponderen los méritos puramente humanos de la virtud, que sin la verdadera piedad sirve a la gloria terrena, de ningún modo puede compararse a los exiguos principios de los santos, cuya esperanza está puesta en la gracia y misericordia de Dios (8).

Éste aparece como el verdadero Señor de la Historia, premiando aun los méritos inferiores de los hombres, de una sociedad que no practica la verdadera piedad ni la verdadera justicia y creando, por otra parte, una sociedad nueva, de principio superior, cuyos miembros tienen el privilegio de hacer y decir cosas divinas y vivir divinamente, *divina facere, divina docere et divine vivere* (9). Ésta es la trascendencia sublime de la Ciudad de Dios, a la que el Santo da realce no sólo como ideal, sino como realidad viva, encarnada en los mejores ciudadanos de los nuevos tiempos.

La misma trascendencia pondera al comparar la paz romana y la paz celestial. En resumen, para Meier el problema de Roma es el del humanismo cristiano. Alguna vez sus juicios parecen demasiado absolutos y rígidos. Como cuando dice: *Grundsätzlich hat er alle heidnische Litteratur veurteilt, weil sie nicht auf das einzige Ziel des Menschen, die Erkenntnis und die Liebe des wahren Gottes hingeordnet ist.* Fundamentalmente, San Agustín condena toda la literatura pagana porque no está ordenada al único fin del hombre, que es el conocimiento y amor de Dios (10). Esto es verdad sólo en el sentido en que añade después: «Él se ha propuesto liberar la educación cristiana de todo apego a la *vanitas saeculi* para constituir la nueva verdadera *Paideia*».

San Agustín renovó el espíritu de la cultura antigua para infundirle un alma cristiana. Pero al mismo tiempo se apropió muchos elementos de la retórica y literatura romana. Es clásica la comparación de los libros *De Doctrina christiana*, con que recomienda a los cristianos apoderarse de los despojos de los egipcios, como lo hicieron los israelitas, es decir, asimilarse los tesoros de verdad y de forma que poseyeron los antiguos, sobre todo los filósofos platónicos, porque «las doctrinas de los paganos, además de ficciones y embustes, contienen también disciplinas liberales más acomodadas al provecho de la verdad, y algunos preceptos de moral de muchísima utilidad, y aun enseñan cosas verdaderas sobre el culto de Dios: todo lo cual, como cierto oro y plata, no lo inventaron ellos, sino lo extrajeron como de ciertas minas de la divina Providencia, la cual está como infundida en todas partes» (11).

Y aun en la misma Ciudad de Dios enuncia este principio de asimilación de bienes de la cultura antigua, sobre todo en el orden social y temporal, cuando dice: «Ésta, pues, Ciudad celestial, mientras va peregrinando por la tierra, de todas las gentes llama a sus ciudadanos, y en todas las lenguas recoge una sociedad de peregrinos, sin mirar lo que hay de diverso en las costumbres, leyes e instituciones con que se conquista o mantiene la paz terrena, sin romper ninguna de aquellas cosas, antes bien conservándolas y siguiéndolas, pues todo esto, aunque diverso en las diversas naciones, se ordena para un mismo fin de la paz terrena si no impide la práctica de la religión, con que se enseña a adorar al verdadero y sumo Dios» (12).

San Agustín no rechaza toda la cultura antigua, sino impone una selección de elementos conformes a la nueva ciencia de la salvación del alma.

También nuestro autor es rígido al juzgar la posibilidad de un humanismo en San Agustín, a cuyos últimos escritos atribuye un contraste con los primeros. Por una parte, concede que él ha puesto los fundamentos teológicos para un humanismo cristiano, con una estimación de valores subordinados al último y soberano Bien. «Pero él destruyó otra vez esta posibilidad. Ante el poder exigente de Dios, que cada vez con mayor fuerza y claridad pone a los ojos del alma la casi inextirpable potencia de los instintos de la naturaleza dañada, *vitiata natura*, rompe la posibilidad de una valoración relativa del mundo: *zerbricht die*

(7) *Ibid.*
(8) *Ibid.*
(9) *Ibid.*, V, 14, *ibid.*, 159.
(10) *O. c.*, p. 206.
(11) *De doctrina christ.*, II, 40, 60, PL. 34, 63.
(12) *De civ. Dei*, XIX, 17, PL. 41, 646.

Möglichkeit einer relativen Wertung der Welt (13). La decidida orientación al sumo Bien como fin único del hombre —sigue razonando— lleva al humanismo a una perpetua escisión; el rígido principio sobre el uso y la fruición —*uti, frui*— descubre suspicazmente en todo trato con el mundo el peligro de un *amor sui* agazapado.

Nuestra interpretación agustiniana lleva otro camino. Ni la omnipotencia de Dios, ni la corrupción de la naturaleza, ni el rigor del principio sobre el uso y la fruición de las criaturas dan fundamento para negar una valoración relativa del mundo.

San Agustín admite a lo menos una doble valoración para las cosas: una ontológica y otra moral o usual. La primera consiste en la bondad esencial de todas las cosas creadas, que tienen un principio bueno, sabio y justo. Ésta es una de las tesis firmes contra el maniqueísmo. *Omnis creatura bona est et illic peccatum non est nisi quia male uteris* (14). Toda criatura es buena, es decir, tiene un valor, y de ella se puede y se debe usar y aun *cum delectatione uti*, con tal que no se le haga centro de la felicidad verdadera, que es don de Dios (15).

La segunda valoración o la usual proviene de la capacidad que tiene el hombre de apropiarse en provecho propio el bien de las criaturas. Así puede el cristiano usar bien de las riquezas. Es lícita aun cierta felicidad terrena que nos proporciona *felicitas licita est*, aunque el Santo exhorta a los fieles a no fiarse de ella, porque es transitoria, y a poner los deseos en los bienes eternos (16). Es lícito el amor humano con que se ama a la esposa: *Licita est humana caritas qua uxor diligitur* (17). *Humana est, sed licita est.*

Si San Agustín insiste en la desestima de las criaturas cosas terrenas, *terrena contemnere*, para despegar a los oyentes de su peligroso atractivo y adhesión, lo hace en virtud de los principios ascéticos del Cristianismo, que no se oponen a una valoración relativa del mundo.

Lo que se condena es el uso desordenado: *Amando creaturam inordinate, contra usum honestum, contra licitum, contra ipsius Creatoris legem et voluntatem amando creaturam, peccas* (18). Hay un uso ordenado, un uso honesto, un uso lícito que ordena los valores de las cosas a un fin último y racional. Y en eso consiste su verdadera estimación. Aunque San Agustín constantemente invita a la renuncia y ascetismo, porque no pretendía trazar las líneas de un humanismo cristiano.

Estos y otros aspectos del libro que analizamos se podrán sin duda discutir; pero es indiscutible su valor científico, informativo y crítico para exponer las relaciones entre la Ciudad de Dios y el romanismo.

V. Capánaga

(13) *O. c.*, p. 211.
(14) *Serm.* 21, 3, PL. 38, 144.
(15) *De doct. christ.*, I, 30, 37, PL. 34, 33.
(16) *Serm.* 32, 24, PL. 38, 205.
(17) *Ibid.* 349, 2, PL. 39, 1539.
(18) *Ibid.* 21, 3, PL. 38, 143.

Ciencia y experiencia en San Agustín

Juan B. Bertone ha publicado recientemente un opúsculo: *Santità e Scienza. Leggendo le opere dei Santi Padri antichi* (Roma, 1956, 32 págs.) para contribuir al estudio de las relaciones entre la ciencia y la fe y extirpar un juicio desfavorable a la cultura de los Padres de la Iglesia. Según muchos, ellos no aportaron nada notable al desarrollo de la cultura natural y humanística. Se mantuvieron ajenos a toda curiosidad científica o de causas naturales de las cosas.

Verdad es que la cultura o el saber de los Padres fué, ante todo, un saber de salvación, y precisamente por eso no excluyeron otras formas de saber que más contribuyen a la salvación del prójimo. Y aunque la tarea fundamental del saber soteriológico es la explicación de los libros divinos, donde se dan a conocer todos los medios de salvación, téngase presente que estos libros, en la riqueza de su contenido, comprenden también muchos datos y verdades que se refieren al origen del mundo y el proceso histórico de la humanidad, guiada por la Providencia. La defensa de los libros santos obligó a los Padres a aguzar su dialéctica, no sólo para refutar los grandes errores filosóficos que se refieren al mundo, cuales son el ateísmo, el panteísmo y el dualismo, sino también a estudiar la naturaleza de muchos fenómenos de física, de historia natural y astronomía.

Bertone recuerda a este propósito los muchos comentarios al Pentateuco, particularmente a los primeros capítulos del Génesis o la obra de los seis días. Orígenes, San Basilio, San Efrén, Clemente Alejandrino, San Gregorio de Nisa, San Ambrosio, Severiano de Gabala y otros dedicaron su atención a la cosmogonía mosaica, dejándonos noticias curiosas sobre cosas naturales, aunque no siempre acertaron por entero en el conocimiento de las criaturas.

La autoridad de San Agustín ayuda mucho a Bertone para defender su pensamiento: «El Obispo de Hipona superó a sus contemporáneos, volando como águila sobre ellos».

Sin duda se da frecuentemente una falsa interpretación al pasaje de los *Soliloquios: Deum et animam scire cupio. Nihilne amplius? Nihil omnino* (1), como si San Agustín se hubiera desinteresado completamente del estudio de las cosas que se refieren al mundo, cuando su conocimiento del mundo ayuda también al conocimiento del alma y de Dios. Según él, cierta cultura mundana y humana es necesaria a la sabiduría de los cristianos por razón de la fe que profesan. «Porque muchas veces acontece que los no cristianos, apoyados en razones certísimas o en la experiencia, tienen algunos conocimientos de la tierra, del cielo, de las demás cosas de este mundo, del movimiento, giros, grandeza y distancias de los astros, de ciertos cambios del sol y de la luna, de los circuitos de los años y tiempos y de otras cosas de este género. Y es cosa muy torpe y dañosa y que mucho debe evitarse que cualquier infiel oiga disputar a un cristiano de estas cosas como si fueran verdades enseñadas por la Sagrada Escritura, y oyéndole ensartar desatinos, apenas puede contener la risa. Y no es tan lamentable que se burlen del que así habla como el creer los que están fuera que nuestros autores sagrados enseñan estas cosas, y con grande ruina de aquellos para cuya salvación trabajamos son censurados y desechados por ignorantes (2).

---

(1) *Sol.*, I, 1.

(2) *De Gen. ad litt.*, II, 19, 39, PL. 34, 261.

AVGVSTINVS, III (1958), 374-378.

La fe cristiana, según esto, exige cultura humana. Cuando San Agustín componía los *Soliloquios* sólo deseaba conocer a Dios y el alma; pero cuando disputaba sobre el orden, o las disciplinas liberales, o cuando comentaba los primeros capítulos del Génesis, su avidez de saber se extendía a todo el universo. No sólo le interesó el estudio de Dios y del alma, sino también el del universo, el *interrogare caelum et terram*, como dice él mismo.

Al estudiar el problema del mundo se elevó a una grande altura especulativa para aquellos tiempos. Oponiéndose a la interpretación de los días genesíacos como naturales, él introdujo la hipótesis de la evolución o proceso lento de formación, ordenación y ornamentación del mundo. Sabido es que los evolucionistas se han querido amparar con la autoridad de San Agustín, ni han faltado escritores como Fogazzaro que le han acercado mucho a Darwin.

San Agustín no niega el milagro, la posibilidad de que Dios hubiera creado y formado el mundo en seis días; pero rechazando la interpretación literal de la semana cosmogónica, introduce la hipótesis de largos períodos de tiempos durante los cuales el universo, partiendo de un estado informe, se fué transformando en virtud de leyes naturales o de principios causales y razones seminales, insertos en la misma materia. Así, el principio de causalidad inmanente o segunda pertenece a su concepción del mundo.

Bertone indica para San Agustín otro mérito: «Pero, sobre todo, lo que distingue a San Agustín con la intuición es el método científico» (3).

Antes de Bacón y de Galileo él afirma que la razón humana debe, en el estudio de la naturaleza, seguir el camino de la experiencia. Las siguientes palabras podrían servir de proemio a las obras de Galileo: «Y desistió mi razón de interrogar a mi imaginación, poblada de figuras corporales, que mudaba y cambiaba a su antojo; y volví mi atención a los mismos cuerpos y examiné más profundamente su mutabilidad, por la que dejan de ser lo que fueron y comienzan a ser lo que no eran; y sospeché que esta transición de una forma a otra se realizaba por medio de no sé qué cosa informe, pero que no era la nada absoluta. Mas yo quería saber, no conjeturar» (4). Este deseo de saber las cosas y el examen directo de las mismas constituyen propiamente el espíritu científico. San Agustín ha usado muchas veces la expresión: preguntar a la naturaleza, *interrogare naturam*. Preguntar a la naturaleza es observar sus fenómenos, sus números, medidas y pesos, sus razones seminales y el proceso de su desarrollo, y es también apelar al experimento para conseguir aquella ciencia de que él habla: *scientia quae est per experientiam* (5). Todo lo que es objeto de los sentidos se comprende en la experiencia general de los mismos, *generalis experientia sensuum* (6).

También los hechos de la observación psicológica pertenecen a la experiencia. *Aliquas trinitates experti sumus*, dice hablando de la estructura trinitaria de la percepción sensible, de la figuración imaginaria y de la visión intelectual (7). A un método de investigación racional, *ratiocinando indagare*, opone él otro de experiencia, *experiendo notare*, recoger noticias con la experiencia, siendo legítimos ambos para alcanzar la verdad (8). Los hechos tienen un valor positivo y demostrativo. Así, por ejemplo, dice hablando de la memoria de los peces: «Algunos creyeron que los peces fueron llamados no alma viva, sino reptiles de almas vivas, porque carecen de memoria y no hay en ellos vida que de algún modo se acerque a la razón. Pero engáñales su menguada experiencia —*experientia minor*—. Muchos han escrito cosas admirables de los peces que se crían en las piscinas. Quizá mezclaron algunas cosas falsas; pero que los peces tienen memoria es cosa certísima. Yo mismo he experimentado esto: *quod ipse sum expertus*, y hagan también experiencia los que pueden y quieran. Porque hay en Bulla una fuente grande, casi llena de peces. Y suelen los que se entre-

(3) *Ma ció che sovratutto distingue S. Agostino é, con la intuizione, il metodo scientifico*, pág. 18.
(4) *Conf.*, XII, 6, PL. 32, 828.
(5) *Contra adv. legis et prophetarum*, I, 16, 18, PL. 42, 613.
(6) *Conf.*, X, 35.
(7) *De Trin.*, VIII, 5, 7, PL. 42, 953.
(8) *De ver. relig.*, 30, 54, PL. 34, 146.

tienen en contemplarlos echarles algo de comer, que lo arrebatan, acudiendo en bandadas, o se lo disputan entre sí luchando. Acostumbrados a aquel alimento, cuando los hombres se pasean a orillas de la fuente, ellos también en cardumen van y vienen nadando, esperando algo de aquellos cuya presencia sienten» (9).

Donde faltan los hechos o los testimonios verídicos de ellos no se pueden suplir con razonamientos.

Es conocida la opinión de San Agustín sobre los antípodas, que Draper exageró para sus *Conflictos entre la Religión y la Ciencia*. En la *Ciudad de Dios* niega la existencia de los antípodas, diciendo: «Lo que algunos fantasean, diciendo que hay antípodas, esto es, gentes que habitan en la otra parte de la tierra, donde el sol nace en el tiempo en que entre nosotros se pone, cuyas pisadas son al revés de las nuestras, por ninguna razón se ha de creer. Pues esto no lo afirman por haberlo conocido por un informe histórico, sino como por una conjetura de discurso, porque la tierra está suspendida dentro de la comba de los cielos» (10). Y después añade la razón que tenía para oponerse a los que así opinaban, pues le parecía un desatino admitir que con los frágiles medios de embarcación con que los hombres habían contado o contaban, hubiesen podido ir más allá de la incomparable grandeza del océano: *Oceani immensitate traiecta* (11). La imposibilidad física es la que él opuso a los raciocinios de los contrarios, y ella hizo creer a los antiguos que pasado el estrecho de Gibraltar era imposible navegarse el mar. Píndaro había cantado que más allá de Cádiz el océano es innavegable. San Agustín se mantuvo en el terreno de los hechos, que tienen la última palabra en este género de noticias.

Más aún: el Santo hizo algunas experiencias curiosas que conviene recordar. En sus comentarios sobre el Génesis, para probar algunas propiedades del aire y su resistencia, dice: «Metiendo boca abajo en el agua un vaso vacío se demuestra que no está vacío como parece; está lleno de aire, que opone tal fuerza que no permite entrar en él ninguna cantidad de agua. Mas si se introduce el vaso oblicuamente o inclinado de un lado, entra el agua por debajo y sale el aire por arriba. Y si el vaso se mete de repente con la boca hacia arriba, de modo que el agua entre precipitadamente de lado o por arriba, cubriendo toda la boca del vaso, el aire rompe el agua y sale arriba, dando lugar para que ella entre, y el borboteo de los vasos es consecuencia de la compresión del aire que huye por partes, porque no puede escaparse todo a la vez por la angostura de la boca» (12).

Bertone cita esta experiencia y a continuación el comentario de Stoppani: «¿Qué dicen nuestros físicos de estos experimentos neumáticos realizados en el siglo IV por el principal de los Padres latinos? Son un poco primitivos, es verdad, pero cuando se leen las historias de Galileo y de los Académicos del *Cimento* se halla que no por otra vía, sino por la observación de los fenómenos más vulgares y de las más primitivas experiencias tuvieron principio los grandes descubrimientos que sirvieron de apoyo a la física moderna.» Respondiendo a la pregunta de dónde procede el vapor acuoso que hay en el aire, afirma que de la humedad de la tierra y del mar. Y para salir al paso de la objeción de los que dicen que el agua del mar es salada y la de la lluvia dulce, recuerda otro experimento: «De este hecho quieren que sea prueba el vapor recogido de las aguas marinas hervidas en un serpentín, que constituye una bebida dulce para los que la gustan» (13).

Se pueden añadir otras experiencias a las que cita Bertone. Para probar la naturaleza de las nubes se apoya en la experiencia: «Porque las nubes, como lo muestra la experiencia de los que anduvieron entre ellas por los montes —*sicut experti sunt qui inter eas in montibus ambulaverunt*—, por la reunión y conglobación de pequeñísimas gotas tienen tal apariencia, las cuales, si se conden-

---

(9) *De Gen. ad litt.*, III, 7, 12, PL. 34, 283-4.

(10) *De civ. Dei*, XVI, 9, PL. 41, 487: *Neque hoc ulla historica cognitione didicisse se affirmant, sed quasi ratiocinando coniectant.*

(11) *Ibid.*

(12) *De Gen. ad litt.*, II, 2, 5, PL. 34, 265.

(13) Cit. por BERTONE, *l. c.*, 19-20. *De Gen. lib. imperf.*, 14, 47, PL. 34, 239.

san más y de muchísimas, forman una grande, ésta no puede mantenerse en el aire y por su mismo peso se precipita en la tierra, originando la lluvia» (14).

La curiosidad de San Agustín no se arredraba ante los más áridos problemas de las ciencias naturales: los movimientos de los cielos, la luz de las estrellas, la transformación de los elementos, la creación de los insectos, la formación del cuerpo humano, las leyes de la gravitación, la composición de los cuerpos, el orden y proceso de la vida. Refiriéndose a las especulaciones bíblico-metafísicas de los últimos libros de las *Confesiones*, decía A. Fogazzaro: «No conozco páginas de ningún escritor antiguo o moderno donde la especulación metafísica sublime, volando por tan elevadas esferas del pensamiento, lance un torrente lírico más poderoso» (15).

En la *Ciudad de Dios* menciona muchas cosas maravillosas de orden natural, para doblegar el espíritu racionalista del hombre a la sumisión de otras mayores, cuales son la resurrección de la carne y la gloria futura.

Hablando del imán nos trae esta experiencia personal: «Tenemos noticia de la piedra imán que maravillosamente atrae al hierro, lo cual la primera vez que lo vi me espantó. Porque vi que la piedra arrebató en alto una sortija, y después, como si al hierro que había arrebatado le hubiese comunicado su fuerza y virtud, arrimaron esta sortija a otra y la levantó.

Y así como la primera sortija estaba pegada al imán, la segunda sortija estaba pegada a la primera. Aplicaron de la misma manera una tercera y una cuarta, y colgaba ya como una cadena de sortijas trabadas unas con otras, no enlazadas por la parte de dentro, sino unidas por la parte de fuera» (16).

No todas las maravillas que refiere en los citados libros de la *Ciudad de Dios* las aprueba el Santo, pues tenía el sentido crítico muy despierto: «De estas cosas —dice—, algunas las sé yo como las saben otros muchos; y algunas las sé yo como las saben todos. Pero de las que puse sin haberlas yo visto con mi experiencia, y por haberlas leído, nunca pude hallar testigos idóneos que dijesen si era verdad. Todo lo demás lo tengo de manera que ni me determino a afirmarlo ni a negarlo; pero puesto que también lo leí en las historias de estos (paganos) con quienes disputamos, lo puse para mostrar la diversidad de cosas que ellos mismos creen por hallarlas escritas en los libros de sus literatos, sin que den razón ninguna de ellas, sin dignarse a creernos a nosotros por más que les demos la razón, cuando lo que excede la capacidad y experiencia de sus sentidos les decimos que lo ha de hacer Dios todopoderoso» (17).

Por donde se ve que San Agustín buscó una información verídica de los casos maravillosos que allí cuenta, preguntando a personas dignas de crédito, que no le supieron responder. Porque él era muy amigo de cerciorarse con la experiencia propia de lo que afirmaban los otros.

Así quiso saber por sí mismo lo que había oído, a saber: que la carne del pavón no se corrompe como las otras. «Lo cual, como me parecía increíble cuando lo oí, sucedió que en la ciudad de Cartago nos pusieron en la mesa una de estas aves cocida; y tomando una parte de la pechuga, lo que me pareció, la mandé guardar. La cual, sacándola y mostrándomela después de muchos días, en que cualquiera otra carne se corrompiera y pudriera, nada me ofendió el olor. Y tornándola a guardar, al cabo de más de treinta días la hallamos de la misma manera. Y así mismo al cabo del año, salvo que en la corpulencia estaba algo más seca y enjuta» (18).

San Agustín poseía un temperamento intuitivo, apasionado por ver y palpar las cosas. *Tactus facit finem notionis*, dice él mismo. El contacto constituye el último grado del conocimiento. La compenetración lleva a la hondura de las cosas. En sus libros contra Fausto refiere esta anécdota acerca de las mandrá-

(14) *Ibid.*, II, 4, 7, 266.
(15) Cit. por Bertone, *ibid.*
(16) *De civ. Dei*, XXI, 4, PL. 41, 704. Aquí también refiere otra experiencia con los imanes que le había referido su amigo, el obispo Severo.
(17) *De civ. Dei*, XXI, 7. Se refiere al milagro de la resurrección corporal humana.
(18) *Ibid.*, XXI, 4, 704.

goras, que usó Raquel para conseguir la fecundidad: «No se me oculta lo que algunos piensan de este género de planta, que tomada en la comida trae la fecundidad a las mujeres estériles. Por eso añaden que tuvo tanto empeño Raquel en conseguir las mandrágoras de su hermana, por el deseo que tenía de conseguir prole. Yo no me arrimaría a esta opinión aun cuando aquélla hubiese concebido después. Mas como nos consta que después de los dos partos de Lía, ya desde aquella noche Dios la dotó de fecundidad, no hay razón ninguna para atribuir a las mandrágoras un efecto que en ninguna mujer se ha visto.

Yo diré sinceramente lo que pienso acerca de esto: otros más doctos sin duda irán por otro camino. Pues como he presenciado toda clase de desgracias y este mismo pasaje de la Escritura me ha salido varias veces para explicarlo, me he visto en la necesidad de examinar con atención dicha planta, que es muy rara. Y sin fiarme de ninguna ciencia oculta —*remotiore scientia*— que descubre la virtud de las raíces y la eficacia admirable de las yerbas, me he atenido simplemente al informe de los sentidos de la vista, del olfato y del gusto; y he visto que es una planta hermosa, odorífera, pero sin sabor. *Rem comperi pulchram, suaveolentem, sapore autem insipido*. Por eso no sé por qué aquella mujer la deseaba tanto, a no ser por su rareza y suave olor» (19).

Lo expuesto aquí, ampliando las noticias que nos da Bertone en el opúsculo citado, descubre en San Agustín un espíritu rico y exigente, vuelto no sólo a las razones eternas de las cosas, sino también observador atento de los fenómenos y realidades terrestres, humanas y mundanas, y aun amigo de experimentos, dentro de los límites con que le coartaron su época y las ocupaciones religiosas y pastorales. Por eso se le considera con Baumgartner como el psicólogo más empírico de la antigüedad, en cuyos escritos se hallan noticias curiosas, incluso de psicopatología.

Este aspecto realza el valor de su doctrina general del conocimiento.

VICTORINO CAPÁNAGA

(19) 22, 56.

BIBLIOGRAFÍA

MOELLER, Charles, *Literatura del siglo XX y Cristianismo*. III: *La Esperanza humana*, Madrid (Editorial GREDOS), 1957, 696 págs.

La Editorial Gredos sigue regalando al público español una de las obras capitales de la literatura y crítica actual: la de Ch. Moeller. Ahora aparece el tomo III, dedicado a un tema de la mayor actualidad: la esperanza humana. El autor estudia a escritores típicos de nuestra generación con la amplitud, penetración y hondura acostumbradas. Nos introduce en el corazón mismo de los más urgentes problemas espirituales. Uno de los méritos de esta Historia de la literatura de Moeller es el de enfrentarnos siempre con almas desnudas y agónicas, que lanzan al mundo el grito de sus ansias, amores y esperanzas. No nos interesa aquí la pura literatura, sino el tremendo conflicto y pugilato de los espíritus atormentados con sus inquietudes y problemas íntimos. Por eso estos libros nos ayudan a comprender no sólo las realidades actuales, sino también las eternas del espíritu. El tema de la esperanza inquieta a los hombres de hoy, que a la esperanza teológica de los cristianos quieren suplantar con una esperanza terrena, porque el hombre no puede resignarse a vivir sin esperanza. «Aun tenemos esperanza frente a todo y contra todo», decía la pobre muchachita israelita Ana Frank. Y San Agustín esculpió para siempre la frase áurea: *Vita vitae mortalis spes est vitae immortalis*. La vida de la vida mortal es la esperanza de la vida inmortal. No se puede vivir sin respirar; no se puede vivir sin esperar.

Los autores que desfilan por esta obra —Malraux, Kafka, Sholojod, Maulnier, Bombard, F. Sagan, L. Reymont— ciertamente no son auténticos apóstoles de la esperanza, pero también luchan a su manera por ella, y por dar a los hombres una seguridad y una liberación. Por eso Moeller, sobre todo en los últimos capítulos, vierte luz cristiana sobre todas las nieblas que ha acumulado con la exposición del pensamiento de autores típicos y representativos de nuestra cultura. Él se mantiene fiel a su lema: «La esperanza de los hombres debe ser cultivada de los cristianos más que por otro cualquiera». Y así, en este libro, Moeller cultiva con riego saludable y superior el florecimiento de las esperanzas humanas.

Sobre todo, el hombre de hoy concibe y añora un porvenir rosado, una nueva edad de oro de felicidad terrena con los progresos culturales. Las ciencias económicas y sociales nos preparan una cosecha generosa de bienestar que no se ha conocido hasta ahora. Se acerca una nueva era de valores humanos, porque el maquinismo traerá una mayor holgura para el cultivo del espíritu y de la contemplación. La máquina resolverá el gran problema del trabajo, otorgando al hombre el señorío completo de la tierra y trayendo la victoria sobre una de las consecuencias más penosas del pecado: la tiranía esclavizadora del trabajo.

Moeller, aun deseando, en el aspecto más humano y positivo, la realización de estas esperanzas terrestres, recuerda a los hombres de hoy la fragilidad esencial de los hijos de Adán: «El automatismo libera las energías propiamente humanas; pero hace falta que los hombres estén dispuestos a hacer el relevo y a ofrecer a las masas liberadas el pan de la *verdadera* cultura».

La dilatación del horizonte de las esperanzas humanas no evita todos los riesgos. Las técnicas pueden dar un dominio, siempre relativo, del mundo de la materia; pero la esperanza verdadera es una delicada flor del espíritu, que debe nutrirse con la brisa y el sol de las razones eternas, es decir, de la esperanza teológica. Una esperanza puramente terrena y humana no puede subsistir, porque le faltan las raíces de lo eterno, la *spes vitae immortalis* de San Agustín. Una esperanza sólo temporal acabará siempre en la náusea.

Por eso Moeller denuncia un gran riesgo o lo que llama «la fragilidad moral del hombre», la de Salavin del *Le Club Lionnais* de Duhamel, que quiere hacerse un santo y siente el peso de su incurable debilidad, y a la primera escaramuza, con motivo de un minúsculo incendio, en un cine, se precipita salvajemente hacia las salidas de urgencia. Y tampoco puede dominar ciertas obsesiones carnales. Por eso siente la necesidad de una fuerza que le cambie interiormente, en el profundo secreto de su alma.

He aquí el gran problema de la liberación espiritual, que no es una consecuencia de la liberación material de los hombres. Para esta labor se requiere una técnica espiritual, que es la de la esperanza cristiana. Si Moeller pondera «el riesgo fundamental de la libertad del hombre», es para denunciar un gran peligro que amenaza al hombre de mañana.

Las últimas páginas de este libro merecen ser meditadas por los hombres de hoy.

VICTORINO CAPÁNAGA

BERDIAEV, Nicolay, *Autobiografía espiritual* (versión de Juan Godo Costa), Barcelona (LUIS MIRACLE Editor), 1957, 318 págs.

La literatura de las confesiones, diarios, autobiografías y memorias es uno de los manjares más apetitosos para la curiosidad de nuestro tiempo. A todos nos atrae el secreto de la subjetividad existencial. En este aspecto la autobiografía de N. Berdiaev se

iguala con las mejores, porque nos revela la historia íntima y el itinerario espiritual de uno de los pensadores religiosos más densos y leídos de hoy. En ella, el autor presenta la fisonomía que ya conocemos por otras obras suyas. El estilo es el mismo de siempre: intuitivo, paradójico, conciso, aforético hasta la monotonía, al servicio de un espíritu agudo, atormentado por los más graves problemas que se refieren a la salvación y destino eterno del hombre.

La autobiografía ilumina dos ambientes: el externo de la formación del filósofo ruso y el interno, rico de iluminaciones y vivencias humanas, que alcanzan en ocasiones valor de paradigmas universales. Por las muchas y variadas relaciones de Berdiaev con las personas más influyentes del comunismo ruso, su historia nos ayuda a comprender mejor el gigantesco incendio revolucionario que todavía dura. Berdiaev no es un pensador solitario, sino muy ligado a la historia y destino de su pueblo y, por él, al mundo de hoy. El ambiente iluminista de los intelectuales rusos del siglo XIX matiza su pensamiento de filósofo existencialista, afín más que a Heidegger y Jaspers, a San Agustín y Pascal, como confiesa él mismo. Mientras a Rozanov y Merejkovski les atraía el problema de la carne y del sexo, y a Bulgakov las arriesgadas especulaciones sobre la Sofía, y a Soloviev el ideal supremo de la divinidad humana, a Berdaiev le sedujo el gran tema de la libertad, como fuente de lo trágico, en la vida. El pecado mismo lo considera más que como desobediencia, como pérdida de libertad. El ha visto la esclavitud triunfante y ha salido como un paladín a defenderla. Ha visto pisoteada la personalidad humana, y se ha echado al mundo a luchar por la idea del hombre en una época enemiga del hombre. Berdiaev ha denunciado la esencia diabólica de la revolución comunista, y el proceso de deshumanización que hoy presenciamos. La destrucción de la imagen del hombre es una consecuencia de la dialéctica interna de un humanismo que rechaza a Dios. Por eso el humanismo ateo es radicalmente antihumanismo.

Esto viene repitiendo el pensador ruso en todos los tonos desde hace mucho tiempo y aquí en la biografía halla su plena confirmación.

Con todo, por ser un pensador paradójico y contradictorio, que recuerda bastante a Unamuno, Berdiaev ha recibido muchas críticas y contradicción. En su pensamiento hay fulgores que nos arrebatan, pero también negaciones que nos turban. Influyó mucho en él el teósofo alemán J. Boehme.

Su filosofía y su pensamiento religioso son de un «alumbrado». Su cristianismo es un cristianismo sin autoridad, sin dogmas, ni sacramentos. No se entendió con la «servil» ortodoxia rusa y el catolicismo lo ha mirado al siniestro resplandor de la leyenda del Gran Inquisidor de Dostoievski. Reconoce en sí el «elemento tolstoyano y nihilista» y recuerda con agrado el dicho de Nietzsche: «Siempre me he sentido más bandolero que pastor». En su misma concepción de la libertad late un fermento anarquista: «Jamás he querido ni podido someterme en este mundo a nadie».

Le es ajena la idea de gobierno divino del mundo: «Dios se revela en el mundo, pero no gobierna el mundo. Este mundo lo gobierna el príncipe de este mundo». El reino de Dios es para él el reino de la libertad y de la no-autoridad. De aquí su aversión a la idea católica y ortodoxa del infierno, que considera como un sadismo envenenado. Así se podrían señalar otros graves errores en este librepensador ruso.

En resumen, en esta autobiografía, con los lunares que le son propios, se refleja toda la personalidad aguda, sinuosa, atormentada de Berdiaev, siempre a cuestas con sus problemas metafísicos y religiosos o «las malditas cuestiones eternas» de Dostoievski. Su lectura sólo puede recomendarse a personas de muy formado criterio.

La presentación de la Editorial Miracle es muy esmerada. La versión es buena, aunque tiene algunas incorrecciones.

VICTORINO CAPÁNAGA

DEMPF, Alois, *Filosofía cristiana. El hombre entre Dios y el mundo* (versión del alemán por Ricardo de la Cierva), Madrid (Ediciones FAX), 1956, 354 págs.

Luis Dempf es conocido ya en España hace bastante tiempo como filósofo de la cultura. Ahora las Ediciones Fax, en esmerada presentación y versión hecha sobre la segunda edición alemana, divulgan en nuestra patria su *Filosofía cristiana*, que sin duda es la mejor introducción que poseemos sobre esta materia. Esta edición lleva el peso de nuevas reflexiones elaboradas por el autor durante los siete años de silencio a que le obligó el gobierno nacista, arrojándole de su puesto docente de la Universidad de Viena.

Libros de este género evidentemente tienen un peligro: el del tópico y repetición de fórmulas sabidas. Pero Dempf lo ha evitado totalmente. Su filosofía lleva impreso vigorosamente el cuño personal del autor. En cada página se muestra el pensador, no el repetidor de fórmulas hechas. La estructura misma del libro es altamente pedagógica, porque combina la especulación y la historia, lo personal y lo tradicional. Por eso, en vez de darnos un ideario abstracto y formalista, escoge cuatro grandes temas y da la palabra a los tres grandes de la filosofía cristiana: San Agustín, San Anselmo y Santo Tomás. Tres pensadores originales, diversos y afines a la vez. Ellos nos descubren lo que piensan sobre la situación del hombre, puesto entre Dios y el mundo, la doctrina

de la creación, la de la libertad, la teoría de la conciencia, la doctrina de la muerte y de la inmortalidad, la doctrina de la humanidad y de su historia, la teoría de la sociedad, la concepción de Dios. Así, la filosofía cristiana se demuestra andando. Los grandes Doctores de la Cristiandad han vertido nueva luz sobre lo real en los más recónditos senos. Esta luz es cristiana, porque viene de Cristo. Piénsese en la metafísica ejemplarista, a la que los tres Grandes de la Filosofía que aquí hablan han dado tanta significación. O en la doctrina de la creación del mundo, que cambia radicalmente la visión cósmica del hombre antiguo. O en la de la situación del hombre, que es incomprensible fuera de la concepción cristiana de la apostasía original.

Sobre tan graves problemas no podía faltar la autoridad y las respuestas de San Agustín, «de quien hemos adquirido las más profundas intuiciones sobre la historia de la humanidad y sus angustias mortales».

En las luchas del pensamiento actual, San Agustín hace sentir su poderosa voz. «Incluso hoy felizmente se lucha en torno a San Agustín: eso es siempre un alentador signo de vitalidad a medio del formalismo de la tradición docente.»

Dempf le llama, con otros, «el filósofo de la oración». Pero con tanta o más razón se le puede llamar el filósofo de la situación del hombre entre Dios y el mundo. Así, su problemática se enlaza con la de los filósofos de la existencia y de la persona. Porque en San Agustín nace la filosofía como una lucha por la vida, es decir, por el empeño de esclarecer la situación propia de un ser extraño y paradójico, exilado de la felicidad y con un hambre insaciable de conquistarla de nuevo. Por eso dice bien Dempf: «la filosofía cristiana de Agustín ha de comprenderse desde su personalidad y desde su antropología».

Hasta sobre la doctrina de la creación vierte San Agustín la luz de sus propias vivencias, o fuerzas creadoras del espíritu.

Ningún filósofo cristiano ha transmitido una vivencia de la semejante desemejanza entre la criatura y el Creador tan intensa como San Agustín, añade también nuestro autor.

De este modo pondera las aportaciones más originales del gran Doctor, como la doctrina de la autoconciencia, la de la imagen de Dios, la teoría del hombre enfermo, la evolución anímica interna del hombre, la historia universal de la humanidad y su destino eterno, la filosofía integral de la religión y de la historia.

En una palabra, recorriendo los pensamientos de la filosofía cristiana de San Agustín «se verá fácil y claramente su completo éxito en ofrecernos una visión total de la sabiduría cristiana. Por eso es maestro de maestros; y la plenitud polifacética de sus ideas ha conservado a través de los siglos toda su eficacia».

V. Capánaga

FERRABINO, Aldo, *Storia dell'uomo avanti e dopo Cristo*, Assisi (Edizioni PRO CIVITATE CRISTIANA), 1957, 189 págs.

Este breve ensayo del filósofo cristiano italiano Aldo Ferrabino condensa sus meditaciones sobre la Historia, de que es profesor. Y más que historia, aquí se nos da el alma de la Historia, el zumo de la cultura humana. Es el hombre luchando con los eternos problemas del mundo, del ser, del bien y el mal, del dolor, de la muerte, del más allá, de Dios.

Los grandes pueblos, que han dejado huellas de su paso por el mundo, son también los que merecen los honores de la mención histórica. Los egipcios, con el pensamiento de la muerte y el principio del retorno universal de las cosas; los súmero-semitas, turbados por el sentimiento de la culpa y el terrible dilema de los premios y castigos eternos; los hebreos, depositarios de la esperanza de la salvación universal y de la resurrección de la carne; los persas, lidiando con la antítesis del bien y del mal; los indios, con su sabiduría de renuncia a las cosas para liberarse de la cadena de los renacimientos y reposar en la quietud nirvánica; los moralistas chinos, empeñados en implantar en la tierra el régimen de la armonía universal; los griegos, con su especulación audaz, disparada a todos los dominios del ser; los romanos, con el idealismo de su paz y concordia ecuménica; todos estos representantes de la cultura antigua dan testimonio de los anhelos eternos del hombre y de su impotencia para calmarlos.

Del mundo antiguo parece brotar este anhelo de redención, este clamor angustioso de Palinuro a Eneas en el naufragio de sus ideales:

Da dexteram misero et tecum me tolle per undas.

La visión de la historia en Ferrabino es cristocéntrica. Con Cristo comienza la nueva Historia. Sin Él todo es vanidad de vanidades, anhelo sin reposo. «Toda la Historia —desesperaciones y revelaciones, tentaciones y consolaciones—, toda, tiene su vértice en Cristo, en quien la naturaleza divina se ha unido personalmente a la naturaleza humana.»

El autor, en la parte cristiana, expone las nuevas realidades y sabiduría de salvación aportada por el Cristianismo con sus realizaciones temporales, con sus grandes santos y hombres de contemplación y acción. Cristo no ha suprimido los conflictos humanos, que son conflictos del espíritu y de la carne. Por eso «toda la Historia es el desarrollo

en el tiempo del choque entre el hombre espiritual y el hombre mundial, guardado el uno para la consolación eterna y el otro para la insatisfacción perpetua del deseo».

Estas páginas esquemáticas y densas de Ferrabino son todo menos una historia de estilo corriente. El dogma y aspiración a la resurrección de la carne tiene un justo relieve, porque interpreta uno de los anhelos más nobles del hombre que ha encendido en el corazón el Cristianismo. Eminentemente es ésta una Historia antimarxista.

El libro está presentado con mucho gusto por el Centro de Estudios Cristológicos de Asís, dirigido por D. Giovanni Rossi.

V. CAPÁNAGA

BONAFEDE, Giulio, *Spiritualismo. Ottimismo e pessimismo*, Palermo (G. MORI E FIGLI), 1957, 116 págs.

El profesor G. Bonafede, después de una larga actividad historiográfica en el campo de la filosofía, condensa en este libro el fruto de sus meditaciones. San Agustín, San Buenaventura, Santo Tomás, Escoto Eriúgena, Gioberti y Rosmini han alimentado su pensamiento con los grandes temas del espiritualismo cristiano, y a su luz toma parte en la contienda antiidealista de su patria.

En este libro nos ofrece como una visión personal de la problemática filosófica de hoy, en breves y densas meditaciones, que llevan una honda preocupación orientadora. Es un diario filosófico, un itinerario dialéctico, en que se definen los momentos ideológicos más personales y familiares al autor.

Su despertar filosófico se inicia como en la época clásica al contacto con el hecho de la muerte, de las cosas que nacen y mueren. La meditación de la muerte hace al filósofo, encarándole con el problema del sentido del movimiento, con particular referencia al hombre. La curiosidad filosófica se aviva con vistas a lo infinito, no sólo en el orden especulativo, sino también en el práctico o de la filosofía de la acción, que postula una filosofía del ser, es decir, un infinito auténtico, no el infinito potencial y nebuloso del idealismo.

Muy agustinianamente, Bonafede sube de lo externo a lo interno, de lo interno a lo trascendente, constantemente solicitado por la presencia de valores absolutos que atraen al hombre.

«El acto de juzgar denuncia la presencia de los valores absolutos en la mente: lo bueno, lo bello, lo santo, el ser... Pero la norma según la cual yo juzgo se me presenta como superior al objeto sobre el cual emito mi juicio, superior, independiente de mi misma mente, que, a su vez, se sirve de la norma para juzgar. Así, el camino de la trascendencia está asegurado por la analogía gnoseológica. La ontología halla en la misma psicología los elementos con que podrán construirse como ciencia. Una gnoseología, una psicología del hombre integral, aparecen a la luz de nuestra conciencia. La observación interna nota cuanto hay en el hombre interior.»

Este enlace de la gnoseología con la metafísica es también uno de los méritos de San Agustín, para quien es incomprensible el fenómeno integral del conocimiento humano sin apelar a un principio superior y trascendente. Por los caminos del hombre interior se asciende a lo superior, eliminando el idealismo «que es una filosofía terrestre, geocéntrica, míseramente antropocéntrica, que nada ha aprendido de la revolución copernicana». La mentalidad tolomeica vencida en la astronomía se resiste en filosofía, y contra ella polemiza constantemente Bonafede. Por eso las instancias gnoseológicas de nuestro tiempo salen a relucir en cada página de este libro. Lo cual le da méritos y valor de actualidad.

Los últimos fundamentos de la verdad no están en lo relativo y empírico, en lo que fluye y pasa, sino en las verdades eternas, que son objeto de intuición del pensamiento humano. Sobre la experiencia sensible hay una experiencia espiritual de más alto vuelo, necesaria para iluminar lo que nos viene del mundo externo. Por eso el hombre es un teocosmo: «*L'uomo è un teocosmo;* porque por una parte está en contacto con lo eterno y lleva la imagen de la actividad de la vida divina y por otra desenvuelve su existencia en el tiempo y así recopila en sí la vida de todo lo creado».

De aquí la grandeza de la memoria, que no sólo guarda en sí la imagen de lo eterno, enlazando lo pasado, lo presente y lo futuro, sino también por la capacidad que posee de tener a Dios presente, hospedado en su interior.

El tema, tan caro al idealismo de la grandeza y dignidad del hombre, nada pierde de sus quilates, antes bien se acendra y purifica y se enriquece de nuevos valores. Bonafede acepta con los pensadores franciscanos la doctrina agustiniana de la iluminación: «La mente juzga según las ideas, pero no emite su juicio sobre las mismas. Las ideas se han considerado como algo absoluto anclado en un absoluto valor, presentes a la mente, superiores a la mente. Pero ¿qué cosa hay superior a la mente sino la verdad, sino Dios? El tránsito de las ideas y de su perfección, de la ley del juicio y de su necesidad y universalidad a Dios, fué lógico».

Así la verdad interior del hombre da testimonio de la verdad superior de Dios. En

Bonafede revive la dialéctica agustiniana de la ascensión a Dios, vivificando con su discurrir de pensador actual una antigua tradición cristiana.

VICTORINO CAPÁNAGA

LIO, Hermenegildus, *Estne obligatio iustitiae subvenire miseris? Quaestionis positio et evolutio a Petro Lombardo ad S. Thomam ex tribus S. Augustini textibus*, Roma, (DESCLÉE ET SOCII), 1957, 238 págs., 2.000 liras.

El libro que presentamos es un estudio histórico-doctrinal, donde a la luz de tres textos agustinianos, considerados en su fuente, en el Maestro de las sentencias y en los comentaristas de éste, el autor investiga qué clase de precepto es el que obliga a socorrer a los pobres: si de pura misericordia o de justicia.

El primer texto, *Iustitia est in subveniendo miseris*, se halla en la obra *De Trinitate*, XIV, 9. El verbo *est* fué añadido por Pedro Lombardo, como nota el P. Lio. A propósito de ésta y otras interpolaciones frecuentes, el P. Lio exclama, con acento de asombro y de queja: *Pro dolor! adhuc non habemus criticam editionem huius operis* (p. 13, nota 33).

El P. Lio, después de un análisis del texto citado y de muchos otros agustinianos referentes a las virtudes cardinales, concluye que San Agustín, en primer lugar señala como función de la justicia terrena el socorrer a los pobres, función que acabará en el cielo, donde no habrá miserias que remediar. Examina también el P. Lio algunos pasajes famosos en que el Santo afirma que lo superfluo no es propio, sino ajeno; y que casi equivale a un fraude el no dar lo superfluo a los pobres. Aquí el autor combate a quienes presentan a San Agustín como enemigo del derecho de propiedad, aduciendo varios lugares donde el Santo expresamente califica de injusticia el hurto cometido contra los ricos, aun en el caso de que sólo se les despoje de lo superfluo.

Pasa después a considerar el texto *Est enim eleemosyna opus misericordiae (Enchiridion*, 76), y concluye que ni en San Agustín ni en los comentarios del P. Lombardo aparece contradicción entre ambos textos, sino que más bien ambos se completan.

El socorrer a los pobres con lo superfluo según Agustín y los comentaristas dichos es un acto de justicia. El socorrer con lo necesario es un acto de misericordia. Por otra parte, la limosna que el hombre se hace a sí mismo, huyendo del pecado y expiando la culpa con la limosna, es una de las mejores misericordias. He aquí cómo se compaginan y completan ambos textos.

Si el socorrer a los pobres con lo superfluo es obligación de justicia, ¿será lícito quitar a los ricos lo superfluo para darlo a los pobres? San Agustín se plantea frecuentemente la cuestión en varios textos. El autor la examina en el siguiente texto agustiniano: *Quis dicat: Furemur divitibus, ut habeamus quid demus pauperibus...* Abordada tan escabrosa cuestión, el P. Lio pone muy en claro la doctrina agustiniana según la cual no es lícito robar para dar limosna, por la doble razón de que el rico tiene el derecho a dispensar él mismo entre los pobres los bienes que le sobran, y ningún otro particular puede arrogarse tal derecho; y porque de otro modo, como agudamente observa el Hiponense, se trastornarían las costumbres y las leyes sociales. Así entiende también Pedro Lombardo el texto del Santo; los comentaristas, o no lo citan, o si lo citan, no hallan contradicción con los textos anteriores.

El largo y laborioso estudio ofrece interés a cuantos se dedican a resolver la cuestión social con un criterio tradicional católico, ya que San Agustín ha ejercido un influjo continuo en el desenvolvimiento de la sociología cristiana. Huelga añadir que a los investigadores de la ética agustiniana el presente libro servirá de guía seguro, puesto que el P. Lio, para poner de relieve la influencia de Agustín en la escuela franciscana —tema por él tratado en diversos escritos—, ha tenido que ahondar en la interpretación de las obras del Hiponense.

G. ARMAS

MARIANI, Ugo, *Chiesa e Stato nei Teologi Agostiniani del secolo XIV*, Roma (EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA), 1957, 282 págs.

El libro del P. Ugo Mariani, ilustre agustino italiano, es, como él mismo nos advierte en el prólogo de su obra, «un rifacimento» del que publicó el año 1927 con el título de *Scrittori politici agostiniani del secolo XIV*. La intención de aquel libro, advertía el autor, era descubrir el pensamiento de algunos insignes teólogos del medievo sobre el poder que compete a la Iglesia en sus relaciones con el Estado y en orden a las cosas materiales. La investigación se limitaba a tres escritores: Egidio Romano, Santiago de Viterbo, Agustín Triunfo, los más importantes de la escuela agustiniana en el período más brillante de la Escolástica. En este libro ha reconsiderado el pensamiento de los tres pensadores agustinos, teniendo en cuenta los consejos de algunos amigos y las críti-

cas que de su obra se hicieron en varias revistas. Ha corregido, ha mejorado algo y, sobre todo, ha ampliado la obra añadiendo algunos capítulos: sobre las teorías de San Agustín y las de sus epigonos, y el examen de otros dos teólogos agustinos: Alejandro de San Elpidio y Guillermo de Cremona.

El capítulo primero expone las teorías políticas en tiempos de Dante. Sabido es cómo las antiguas ideas gelasianas se habían ya abandonado, y habían sido sustituídas por otras nuevas, ya enunciadas y evolucionadas en tiempos de Gregorio VII e Inocencio III, y perfeccionadas en el período de Inocencio IV y Bonifacio VIII. Precisamente en los comienzos del siglo XIV la potencia política del Papado declina rápidamente, y surge el Estado moderno con todas sus características y finalidad definida. Es propiamente en ese tiempo cuando se ponen de manifiesto los ideales políticos de los pensadores agustinos, si bien unos años antes se ha hecho famoso Egidio Romano en su oposición a la actitud del obispo de París, Esteban Tempier, el cual negó le fuera concedido el doctorado al joven bachiller agustino, ya famoso por su obra *Contra gradus et pluralitates formarum.*

A continuación el autor expone las teorías de los teólogos agustinos como defensores del poder pontificio al través de sus obras. Egidio Romano, con *De regimine principum* y *De potestate ecclesiastica;* Santiago de Viterbo, con *De regimine christiano;* Agustín de Ancona, en sus tratados: *Tractatus contra articulos ad diffamandum sanctissimum patrem Bonifacium papam sancte memorie et de commendacione ejusdem, De potestate collegii mortuo papa, Summa de potestate ecclesiastica,* etc.; Alejandro de San Elpidio y su *Tractatus de ecclesiastica potestate;* Guillermo de Cremona, con su *De reprobationes errorum.*

El capítulo IV se ocupa de las teorías políticas de San Agustín y de su influencia en la escuela agustiniana del siglo XIV. Conocida es la actitud del Doctor africano ante la caída de Roma bajo el poder de Alarico, el 24 de agosto de 410. En la *Ciudad de Dios* ensaya el santo una filosofía o teología de la Historia y al mismo tiempo expone sus ideales políticos, que no siempre han sido interpretados debidamente. Efectivamente, como prueba el P. Mariani, en los teólogos agustinos se encuentran desviaciones del pensamiento del gran Padre del Occidente Cristiano, exageraciones de sus ideales. Siempre, en el fondo de toda especulación política, en la escuela agustiniana se encuentra el concepto agustiniano de la humanidad dividida en dos sociedades: los buenos y los malos. Realizaciones y formas visibles de esas dos sociedades, en el curso de los siglos, son la Iglesia y el Estado histórico en perpetua lucha entre sí. Santiago de Viterbo, en el primer capítulo del *De regimine christiano,* ha intentado una síntesis de la grandiosa concepción del *De civitate Dei,* si bien algunas ideas de San Agustín han sido sobrepasadas y un tanto desviadas. La tendencia a absorber el derecho natural en la vida sobrenatural, la naturaleza en la gracia, atribuída a San Agustín no sólo fué aceptada, sino acentuada por la escuela güelfa del medievo. Egidio Romano, y con él los otros agustinianos, aun con notable divergencia de pensamiento, llegaron a atribuir a la Iglesia el *dominium universale* directo sobre todas las cosas temporales, y al poder secular, la sola jurisdicción de orden inferior y delegado... *per executionem et administrationem.* «Las intenciones de San Agustín han sido superadas, ya que el Santo había incluído en el dominio de Cristo el "sacerdocio y el reino", pero no se había referido al poder efectivo concedido a la Iglesia sobre lo temporal. Sin duda alguna, los teólogos agustinos del medievo se han desviado y han exagerado el pensamiento de Agustín. A pesar de todo, es grande la deuda que tenemos con ellos. Su sueño temporalístico cayó y se esfumó, y los teólogos posteriores abandonaron la concepción del poder directo de la autoridad religiosa sobre las cosas materiales. Pero otras de sus doctrinas, en el campo de la eclesiología, fueron aceptadas en general por los escritores católicos, y podemos afirmar que la teología del Papado se apoya principalmente en sus doctrinas.»

El libro se cierra con un hermoso paralelismo entre Egidio Romano y Dante. El P. Mariani hace notar que la intención polémica de Dante contra Egidio Romano puede explicar algunos pasajes del *Convivio* y del *De monarchia,* en contraposición con las ideas expuestas en el *De regimine principium.*

El P. Mariani nos ha dado un libro verdaderamente interesante sobre las ideas políticas de cinco de los principales teólogos agustinos. Y es tanto más de agradecer este trabajo, perfectamente elaborado, cuanto que las obras de esos agustinos permanecen en las bibliotecas llenas de polvo, y sin que nadie, a pesar del indiscutible valor que suponen en la evolución del pensamiento medieval, se llegue a ellas con mano de amigo para descubrir el mensaje que en su silencio contienen.

FR. JOSÉ OROZ

GONZALO MAESO, David, *Ilustraciones eucarísticas,* Granada (Impr. FCO. R. CAMACHO), 1957, 210 págs., rca., 45 pesetas.

El catedrático de la Universidad de Granada nos ofrece en esta obra un «Vademecum del Congresista y del devoto de Jesús Sacramentado». El autor no ha pretendido escribir un tratado teológico sobre la Eucaristía. Tan sólo ha querido ofrecer ese «Vademecum»

para ilustración y fervor de los fieles congresistas que no posean alta cultura teológica. Con esa finalidad, se ha limitado a escoger una antología o florilegio de los pensiles bíblicos, de la sagrada liturgia y de los escritos de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia. Por el tono y carácter de algunas de estas flores, sospechamos que antes han sido publicadas en los periódicos granadinos.

El autor ha dividido su obra en dos libros. El primero contiene siete partes, en que trata de: «Prenociones eucarísticas», «Doctrina eucarística», «Liturgia eucarística», «Derecho canónico y culto eucarístico», «Ascética eucarística», «Mística eucarística», «España y la Eucaristía». El segundo libro contiene treinta títulos de Jesús Sacramentado.

Todo el libro repira fervor eucarístico y al través de sus páginas se adivina fácilmente al profesor y profundo conocedor de los tesoros de las Escrituras. El autor ha conseguido plenamente su finalidad y, aun pudiendo hacerlo suficientemente, no ha querido ofrecernos una «obra de ciencia, ni siquiera de fría y mera erudición, ni mucho menos lanzar en ningún aspecto, dentro del aquí pequeño margen de lo opinable, cualquier vislumbre de novedad». Las personas devotas pueden encontrar en este librito del Dr. Gonzalo Maeso motivos suficientes para conocer mejor y amar más a Jesús Sacramentado.

FR. JOSÉ OROZ

ETTE, Aloïs van, *Les Chanoines réguliers de Saint Augustin: Aperçu historique*, Cholet (Impr. FARRE ET FREULON), 1953, 170 págs., rca., 550 francos.

Como indica el subtítulo de la obra, se trata de una sinopsis histórica de los Canónigos regulares de San Agustín. La obra comprende cuatro partes. En la primera se describen los orígenes, la floración primera y la decadencia (siglos XII-XIV). La segunda parte se ocupa de las primeras congregaciones (siglos XV-XVI). Se estudian las congregaciones modernas (siglos XVII-XVIII) en la tercera parte; y la cuarta parte se ocupa de los tiempos modernos.

El autor admite la organización o el origen de los Canónigos regulares como el resultado de la estabilización, de la organización, un poco primitiva, de la vida común de los clérigos diocesanos. Se hace notar la gran influencia de San Agustín y de los monjes —muchos de los cuales fueron luego obispos— en la implantación de la vida común en Africa y en muchas diócesis del actual «Midi» francés. Se expone a continuación el sentido exacto del nombre de «Canónigo», o mejor «ordo canonicus», y su evolución hasta el concilio de Letrán, en 1059, que ha sido admitido por algunos autores como la fecha de nacimiento de la nueva Orden de Canónigos, que se llaman de San Agustín por haber abrazado la Regla de San Agustín. (Sobre este punto de la Regla de San Agustín, sin duda alguna que el autor expone sus propias ideas, sin tener en cuenta las opiniones de otros grandes agustinólogos que se han ocupado del particular. No queremos ahora extendernos en este punto, del que tanto se ha escrito.)

Creemos que esta primera parte es la más interesante, ya que las otras tres partes o épocas de la Congregación de los Canónigos regulares de San Agustín no ofrece problemas serios ni dificultades especiales. El autor trata tan sólo de ofrecer una visión histórica, breve, sin tratar de ahondar demasiado en la etiología de los hechos. Termina la obra con dos apéndices, en que se expone, en sendos cuadros, el estado actual de la Congregación de Letrán en los diversos países del mundo, y los Abades Generales de la dicha Congregación a partir de 1823.

FR. JOSÉ OROZ

HERSCH, Jeanne, *Idéologies et réalité: Essai d'orientation politique*, París (Libr. PLON), 1956, 276 págs., rca., 950 francos.

Para comprender este libro en toda su extensión es preciso ante todo tener presente la confesión que la autora nos hace en la página XIII del Préface: «Je suis socialiste, membre du Parti socialiste suisse, et à travers lui, de la IIe Internationale. Je crois que la démocratie politique telle qu'elle est comprise en Occident est le seul régime capable de garantir à toute personne humaine le minimum de sécurité physique et morale sans lequel il n'y a ni liberté, ni dignité, ni progrès. Je crois aussi que cette démocratie politique est gravement faussée dans son fonctionnement et ses effets par la jungle économique, l'injustice sociale, les servitudes du salariat. Je crois encore que le dogme de la souveraineté des diverses nations d'Europe ne répond plus aux nécessités économiques et politiques d'aujourd'hui et que l'heure est venue d'une Fédération européenne, à la fois politique, économique et militaire».

En efecto, toda la obra se mueve dentro de esa concepción socialista y trata de renovar el socialismo, librándolo de los defectos que impiden la labor que debía hacer en la política, en la economía y en la acción militar. En la primera parte describe la situación

ideológica actual, y pasa revista a los principales tipos o ideologías del mundo moderno: fascismo, comunismo, liberalismo conservador, democracia progresista y socialismo. La segunda parte se ocupa de la política en general, desde el punto de vista de la filosofía. La tercera parte se ocupa del socialismo en sus diversas manifestaciones. A pesar de la «ideología» que la autora mantiene al través de toda la obra, descubrimos una intención de claridad sobre los principales problemas políticos y sociales de nuestra época, acudiendo a su origen: la actitud filosófica de los hombres y su temperamento. El libro, a pesar de todo, no es un estudio abstracto. Intenta tomar posiciones precisas ante los hechos políticos de nuestro tiempo. No todos pueden estar conformes con la exposición de la obra, pues, repetimos, la autora, que ha seguido los cursos de Heidegger y de Jaspers, pertenece al Partido socialista suizo.

FR. JOSÉ OROZ

ZULUETA, Adrián, *Nociones de antropología*, Madrid (Edit. RAZON Y FE), 1957, 272 páginas, rca., 50 pesetas.

«Estas ideas esquemáticas, como indica el autor en el prólogo, de Antropología van dirigidas, ante todo, a los seminaristas, como preparación a sus estudios de Filosofía y Teología, y a las personas cultas que brevemente y con claridad desean conocer el fenómeno humano y entender lo que a diario leen en libros y revistas sobre nuevos problemas y descubrimientos respecto al hombre.» Con esto queda ya entendido el carácter del libro. No contiene ninguna cosa nueva ni pretende dar solución a ningún problema de la antropología moderna. Se limita a una exposición clara, sucinta y, en lo posible, completa de los conocimientos que pueda precisar un estudiante como libro de texto.

Los largos años de docencia del autor en la Pontificia Universidad de Comillas son una garantía de que el libro responde fielmente a la finalidad que el autor se ha propuesto al componer este libro, que bien pudiéramos considerar como un conjunto de notas o ideas en esquema. Ha seguido un método pedagógico que permite extender más o menos el temario del curso, ya que ha colocado unos asteriscos en los números secundarios. En el cuerpo del libro encontramos bastantes cuadros sinópticos, que ayudan a mantener en la memoria y a un rápido repaso de la materia. Ha colocado al final un vocabulario prehistórico para el conocimiento exacto de algunos términos de no corriente significación. Unos índices de autores y, sobre todo, de materias facilitan la rápida aclaración de cualquier concepto.

Creemos un error de imprenta, o cambio tal vez de la intención del autor, lo que dice en la página 6 sobre la disposición de las citas en el curso de la obra y su fácil comprensión. En efecto, no encontramos en ninguna de ellas la disposición anunciada en dicha página 6, por lo cual creemos que debe cambiarse o disponer las citas como en ese lugar se anuncia. Señalamos este defecto precisamente por ir dedicada la obra a estudiantes o seminaristas, para quienes toda la claridad y exactitud es precisa. Pese a este descuido, creemos que la obra del P. Zulueta puede servir muy bien de libro de texto o de rápida consulta en las Facultades de Filosofía o Teología y para los lectores interesados en los problemas del hombre.

FR. JOSÉ OROZ

CAHIERS D'ÉTUDES BIOLOGIQUES, n. 3, *L'origine de la vie sur la terre. Qu'est-ce que la vie?*, París (P. LETHIELLEUX), 1957, 62 págs., rca., 650 francos.

Los *Cahiers d'études biologiques* vienen a llenar un vacío en las publicaciones modernas científicas. Es cierto que las cuestiones que presenta la biología apasionan al gran público y encuentran un eco en revistas de interés general, en los grandes diarios y hasta en el cine. Pero este mismo interés que despiertan los problemas no consigue todo el fruto que fuera de desear, ya que con frecuencia los artículos de vulgarización no presentan siempre con precisión científica los problemas y las soluciones a los mismos. Por eso la nueva revista viene a llenar este vacío, ya que trata de las cuestiones o problemas biológicos, pero siempre desde el punto de vista científico. La revista es una obra conjunta de biólogos, de filósofos y de teólogos, y trata de aportar, sobre los descubrimientos de la biología moderna, el trabajo de información y de reflexión de un grupo de especialistas. Los coloquios, conversaciones o disputas en que se forman estos «Cahiers» permiten situar lo más exactamente los problemas tratados. Y los temas no interesan tan sólo al especialista, sino a todo el público culto interesado en los descubrimientos modernos de la biología.

El presente número, tercero de la serie, va dedicado a estudiar los orígenes de la vida sobre la tierra y a establecer en qué consiste la vida. Colabora un grupo de especialistas, entre los que cabe destacar J. Augier, del Inst. Cat. de París; Bergounioux, del Inst. Cat. de Toulouse; Cailleux, Maître de conferences à l'Ecole des Hautes Études; Niel, de la Fac. Cat. de Lyon; G. Viaud, de la Fac. de Ciencias de Estrasburgo; Chouard, de la

Sorbona, etc. He aquí el sumario del número: «A partir de quand la vie fut-elle possible?», «L'origine de la vie: contexte géologique», «Le virus de la mosaïque du tabac et l'origine de la vie», «Aspects biochimiques du mécanisme et l'origine de la vie», «Essai sur la dialectique des origines de la vie», «Une position spiritualiste devant le mystère de la vie», «Fabriquera-t-on du vivant?». A esta pregunta contestan nueve especialistas, y recoge las conclusiones el Prof. Carles, del Inst. Cat. de Toulouse.

Como se ve por el índice de los temas tratados y por la autoridad de los que colaboran en este número, los «Cahiers d'études biologiques» son sumamente interesantes para quien desee estar al tanto de los descubrimientos modernos en el campo de la biología. No dudamos de la acogida en los medios intelectuales y científicos

FR. JOSÉ OROZ

COMBES, André, *Santa Teresa de Lisieux y su misión: Las grandes leyes de la espiritualidad teresiana* (trad. de Francisco Pegenaute Rubio), San Sebastián (Edic. DINOR), 1957, 334 págs., rca., 55 pesetas.

André Combes es, sin duda alguna, uno de los escritores más autorizados sobre temas teresianos y uno de los más perfectos conocedores de la espiritualidad de la monjita de Lisieux. Los estudios por él realizados han tenido una resonancia universal en el campo intelectual y espiritual católico. Tal vez, desde hace unos años, los autores carmelitas no miren con buenos ojos las publicaciones del abate Combes. El autor deja escapar una queja ante esa realidad: «... sus obras sobre Santa Teresa tienen que aparecer sin que el manuscrito haya recibido la previa conformidad del Carmelo de Lisieux... Ninguno lamenta más que el propio autor un tal cambio».

En esta nueva obra, André Combes examina las grandes leyes de la espiritualidad teresiana, presentando la misión que la Santa de Lisieux sigue realizando en nuestros días. La intención del autor ha sido ofrecernos el mensaje de Teresa a las almas, siguiendo los fundamentos de su vida espiritual. El libro, en su conjunto, se debe a unas conferencias dadas por el autor en varias ocasiones. Lo que forma la parte central de la obra, el autor lo expuso en Bruselas, en el Círculo Académico «San Juan Capistrano» y en el Ateneo de la Avenida de Breteuil. Allí expuso la doctrina espiritual de Santa Teresa y su misión actual, desde estos temas fundamentales: «La más grande Santa de los tiempos modernos», «Lo propio del amor», «La ley suprema de la acción», «La ley de la atracción espiritual», «La ley de las relaciones con Dios», «La ley del apostolado misionero», «La ley de la bienaventuranza». A continuación reproduce dos conferencias pronunciadas en la Academia Católica de Viena sobre «La vida de Santa Teresa de Lisieux como experiencia esencial de la verdad del Evangelio» y sobre «La misión de Santa Teresa de Lisieux». Termina la obra una alocución pronunciada en la capilla del Carmelo de Lisieux en la clausura del Congreso Nacional Teresiano.

A pesar de la aparente diversidad de la obra, el nuevo libro de André Combes constituye un todo uniforme, ya que en todos los temas tratados el autor ha tenido especial interés en examinar el papel actual y la misión de Teresita en la vida espiritual moderna. Creemos que este libro llena un vacío o al menos completa los estudios ya existentes sobre espiritualidad teresiana, y sirve para conducir a las almas en contacto con la carmelita de Lisieux por el camino recto del amor.

FR. JOSÉ OROZ

ANTOLÍNEZ, Agustín, *Amores de Dios y el alma* (Introducción, notas y texto establecido por el P. Angel Custodio Vega; Apéndice de M. Ledrús), Madrid (Bibl. «LA CIUDAD DE DIOS»), 1956, LXXX-462 págs.

La presente obra del P. Antolínez, en la edición crítica del ilustre P. Vega, sale a luz después de cuatro siglos de rodar por claustros carmelitanos y viejas bibliotecas. Parece cosa de misterio que un escrito de esta categoría haya tenido esta suerte y no haya encontrado un editor que lo diera a luz pública, sacándolo de los rincones de los conventos o de los anaqueles carcomidos de las celdas carmelitanas. Pero así ha sido en realidad. De todos los modos, creemos que ha salido cuando más falta hacía para esclarecer muchos puntos y problemas de crítica y para calmar un tanto los ánimos de los eruditos sanjuanistas, empeñados en la ruda contienda entablada desde hace más de seis lustros entre los defensores e impugnadores de la segunda redacción del *Cántico Espiritual* de San Juan de la Cruz. Aunque el P. Vega hace profesión de imparcialidad y de ausencia de intención de terciar en la contienda, después de leer la preciosa introducción creemos que «algo» espera de su trabajo para deslindar caminos y alumbrar oscuridades. Deseamos sinceramente que, sobre todo, resplandezca la verdad, y que sea precisamente el P. Vega quien aporte la antorcha, como en otras ocasiones.

La obra presente contiene, como hemos indicado, una Introducción, escrita en el

año 1954, cuando pensó editar la obra, como homenaje al P. Antolínez, en su cuarto centenario (nace en 1554, y muere en 1626). Además, ha escrito para la edición definitiva, en 1956, una «Advertencia al lector». A continuación sigue la obra tal del P. Antolínez, que llega desde la página 1 a la 325. Por exigencia de la linotipia, como nota el editor en su «advertencia al lector», se han remitido las notas del texto al final, es decir, a continuación del texto (pp. 329-387). Terminan la obra dos apéndices. El primero contiene una preciosa contribución del P. Michel Ledrús, «L'Incidence de l'*Exposición* d'Antolínez sur le problème textuel johannicrucien», pp. 391-445. El segundo reproduce un sermón de Santo Tomás de Villanueva, sobre el amor de Dios, que se conserva autógrafo en la Biblioteca de los PP. Agustinos de Valladolid.

En la introducción, el P. Vega trata de la autenticidad de la obra, de los testimonios y elogios que se le han tributado, del problema Antolínez-San Juan de la Cruz, de las causas y destinatario de la obra, de la fecha de redacción de la obra de Antolínez, de las relaciones de Antolínez y el Carmelo, Antolínez y San Juan de la Cruz, del aspecto literario y místico de la obra. Si uno de los grandes méritos, al editar esta obra, ha sido dar a conocer «una de las novedades literarias y místicas más sensacionales de nuestros días», creemos que no es menor mérito la luz que con esta obra se proyecta sobre el tan debatido problema de la segunda redacción del *Cántico Espiritual*, problema en que tanto ha trabajado, aunque no siempre acertadamente, el gran escritor francés Krynen. La introducción del P. Vega y el trabajo del P. Ledrús tendrán que ser citados desde ahora en la polémica, y sin duda han de abrir nuevos cauces a los problemas que aparecían sin posible solución.

El trabajo de edición esmerado y cuidado, con el cotejo de los manuscritos, como ya nos tiene acostumbrados el P. Vega, cuya autoridad es de todos reconocida en estas lides. La crítica literaria se verá facilitada con la presente edición del agustino P. Vega.

FR. JOSÉ OROZ

O'LEARY, M., *Ésta es nuestra hora* (trad. de Álvaro de la Inmaculada), San Sebastián (Edic. DINOR), 1956, 184 págs., rca.

El subtítulo de la obra nos explica claramente el contenido del libro: «Un estudio sobre algunas congregaciones modernas e institutos seculares». Se nota, evidentemente, en nuestros tiempos una tendencia nueva hacia esas congregaciones e institutos. Se ha dicho que «uno de los fenómenos más característicos de la vida religiosa en nuestros días ha sido la aparición de los llamados Institutos seculares o Asociaciones laicales que pretenden adaptar la vocación religiosa a los tiempos modernos y que constituyen un magnífico exponente de la flexibilidad del Catolicismo para sincronizar con las nuevas formas de vida».

La autora del presente libro tiene el mérito de justificar las nuevas tendencias, en lo que tienen de original y moderno, como la forma exterior de los vestidos, la tendencia a mezclarse con el mundo, vivir la vida de los que les rodean y compartir sus trabajos y sus sufrimientos. Pero al mismo tiempo la obra presenta a las Asociaciones laicales como una verdadera floración de las Órdenes monásticas antiguas, de las que son una consecuencia natural en la adaptación de los tiempos. A este fin examina los puntos fundamentales de la Consagración y de los votos religiosos que siguen formando la esencia de la vida religiosa de estos Institutos, aun dentro de una mayor elasticidad o libertad. Constituyen el tema central de la obra los problemas referentes a la consagración religiosa, el espíritu y la vida, consagración y vida común, base filosófica y ambiente psicológico. El capítulo último hace correr ante nuestra vista, como ilustración de las ideas expuestas en el libro, la vida de cuatro de los Institutos seculares: *Les Frères de Jésus*, los Hermanos que tienen a Carlos de Foucauld como iniciador y fundador; las *Señoras Grail*, en Middlesex; las señoritas de la *Institución Teresiana*, y las *Oblatas de San Benito*. De todo ello resalta claro que todas las formas modernas de vida religiosa adoptan generosamente los valores absolutos de la vida religiosa, al mismo tiempo que tratan de «encarnar una necesidad de importancia extrema, la necesidad de expresar las vivencias espirituales en términos de vida contemporánea».

FR. JOSÉ OROZ

FAHSEL, H., *Teresa Neumann de Konnersreuth: Hechos y criterios* (trad. del alemán), San Sebastián (Edic. DINOR), 2.ª edic., 1957, 182 págs., rca., 35 pesetas.

El autor de este libro, en su juventud se alejó de la Iglesia, se convirtió luego, y más tarde se hizo sacerdote y fué aclamado por su ciencia y su elocuencia en los medios intelectuales y universitarios del Berlín de hace veinticinco años, donde judíos, protestantes y librepensadores ocupaban casi siempre los puestos clave de la vida social y cultural. Helmut Fahsel tuvo la fortuna de presenciar personalmente los fenómenos extraordina-

rios de Konnersreuth y de conocer a aquella sencilla e ignorante campesina bávara que parecía ser destinataria de las más misteriosas y conmovedoras liberalidades de Dios.

El caso de Teresa Neumann es ya conocido en todo el mundo, y la pequeña y casi desconocida aldea bávara se ha convertido en foco de atracción de católicos y de acatólicos, de creyentes y de incrédulos, y ha hecho correr verdaderos ríos de tinta, en medio de las más apasionadas disputas. Este libro estudia, con toda la objetividad posible, el celebérrimo caso de la estigmatizada alemana, y contiene descripciones detalladas, episodios emocionantes, fenómenos realmente inesperados, y todo ello desde una crítica concienzuda, con una interpretación teológicamente rigurosa y un profundo conocimiento de la mística cristiana. Helmut Fahsel proyecta nuevas luces sobre los fenómenos de Konnersreuth.

Tal vez, aparte de los fenómenos y de las descripciones admirables de los mismos que contiene el libro de Fahsel, lo que impresiona más es la significación última que pueda tener el caso de Konnersreuth. En nuestro afán de dicha y de felicidad nos hemos olvidado del dolor y de su significación cristiana en la vida. Ante este olvido, aparece la muchacha bávara, y en su alma y en su cuerpo se reproducen los fenómenos de la Pasión de Cristo, en su relación y significación ultraterrena de la vida cristiana. El mensaje de Teresa Neumann parece apagado por el ruido sordo de los unos o por el fácil tropiezo y escándalo de los otros.

El libro ofrece el interés del desarrollo rigurosamente científico y una interpretación teológico-mística de los fenómenos de Konnersreuth, y la descripción detallada, llena de curiosidad anecdótica y de episodios edificantes de los mismos.

FR. JOSÉ OROZ

NIGG, Walter, *El secreto de los monjes* (trad. del alemán), San Sebastián (Edic. DINOR), 1956, 490 págs., rca.

El escritor suizo Walter Nigg está sorprendiendo estos últimos años al mundo de habla alemana con obras verdaderamente apasionantes. Esta vez nos descubre los secretos de los monjes. Y lo que es más curioso, es que el autor es protestante, y sin embargo, sus libros, al menos éste que conocemos, están respaldados por la más serena objetividad en el fondo. La obra quiere ser una revelación para el hombre moderno, que con frecuencia se olvida de ciertas verdades eternas y desconoce, en su afán de comodidad y de prisa, los verdaderos valores que pueden elevarlo sobre sí mismo y acercarlo a la realidad.

Dando de lado a los prejuicios racionalistas y materialistas, y caminando por la realidad viva del «secreto» de los monjes, sin demasiados lirismos, y asesorado a las veces por los mismos individuos cuya vida o espíritu describe en este libro, Walter Nigg nos ofrece una obra interesante para el católico y para todo el que quiera adentrarse en este secreto del monje, que es a la vez el mejor exponente de la rectitud de intención que el autor ha tenido en su elaboración. Por si lo que decimos pudiera ser una mera propaganda bibliográfica, el libro tiene la aprobación de la censura eclesiástica, que ya es bastante garantía cuando se trata de la obra de un protestante que descubre el secreto o secretos de los monjes.

En lo que pudiéramos llamar introducción a la obra, el autor trata de la actualidad del monje. Nos ofrece una nueva visión del monacato, ciencia que trasciende a la de los doctos. Nos presenta a las Órdenes monásticas como las reservas espirituales del Catolicismo. Nos habla de la gran herida abierta en el cuerpo del Protestantismo, del retorno al espíritu primitivo de los grandes fundadores. A continuación pasa a exponer, a grandes rasgos, el carácter de las más destacadas instituciones religiosas: San Antonio y sus anacoretas, San Pacomio y la vida claustral, San Basilio y el monacato oriental, San Agustín y la vida común de los clérigos, los monjes de San Benito, San Bruno y San Bernardo, los Franciscanos y Dominicos y, finalmente, los Carmelitas descalzos y los Jesuítas.

El libro de Nigg es sumamente curioso y eminentemente aleccionador para el hombre moderno, que no puede estimar como debe el espíritu que anima a los monjes, encerrados en su vida de oración y de retiro.

FR. JOSÉ OROZ

THURSTON, Herbert, *El origen de las oraciones* (trad. de José de Múnera), Barcelona (LUIS DE CARALT, Editor), 1956, 216 págs., enc., 60 pesetas.

La investigación histórica y una acendrada piedad dan a este libro del P. Thurston un encanto particular. El autor nos explica a lo largo de más de 200 páginas los orígenes, las tradiciones, de que han nacido las plegarias más usuales y conocidas de todo buen cristiano y las transformaciones y vicisitudes por que han pasado. A la crítica se mezcla la hagiografía y el milagro. Y se llega, a veces, a conclusiones insospechadas, como, por ejemplo, el origen protestante de la actual versión inglesa del *Padrenuestro*. La señal de la cruz, el «Anima Christi», el «Veni, Sancte Spiritus», el «Confiteor», el

«Ave, Maria», la «Salve, Regina», el «Regina Caeli», el «Miserere», el «De profundis» y el «Gloria Patri» son las oraciones minuciosamente analizadas por el autor en su génesis natural y sobrenatural.

Una pulcra versión española y una bella presentación realzan el valor de la obra que nos presenta el editor barcelonés Luis de Caralt.

M. T. Rodríguez

BASILIO DE SAN PABLO, *El misterio de nuestra Redención: Síntesis teológica del mismo*, Madrid (Edic. STVDIVM), 1957, 270 págs., rca., 60 pesetas.

La doctrina teológica sobre la Soteriología, al menos en España, está bastante atrasada o al menos no lo expuesta que debiera. De este problema se ocupó el autor en la XIII Semana de Teología, organizada por el Instituto Suárez, donde demostró que los textos de Soteriología no responden a las necesidades actuales de la Teología, a causa de las omisiones que en dichos textos se advierten y de las deficiencias que revelan. Aunque parezca mentira o inverosímil, nuestra literatura religiosa no contaba hasta la fecha con un tratado teológico desglosado de los textos de Teología, compuesto con un criterio y unas exigencias modernas. A remediar esta necesidad ha acudido el P. Basilio de San Pablo, reconocida autoridad en estas cuestiones.

Sin duda alguna que el enfoque de la doctrina soteriológica, según se venía haciendo hasta ahora, podía parecer deficiente a ciertos espíritus, sobre todo a los patrocinadores de una Teología kerigmática, que reclamaban una acomodación de la Teología escolástica a las exigencias de la piedad y de la vida cotidiana. Hay que encuadrar los conceptos tradicionales en nociones más elevadas, haciendo resaltar su aspecto humanístico y antropocéntrico, estudiando la Redención como un misterio de amor.

Como indica el autor en el prólogo, en esta obra se ha seguido el orden que le ha parecido más lógico y adaptado a los fines perseguidos, que no es otro que ayudar a que los católicos cultos conozcan mejor el misterio de la salvación. Tras de exponer el concepto de Redención en la Escritura, en la Teología y en las Definiciones eclesiásticas, el autor se ocupa de «La Encarnación redentora»; «Jesucristo, Cabeza sacerdotal», «El acto redentor», «El valor del sacrificio de Cristo», «La eficacia del sacrificio redentor», «El modo del sacrificio de Cristo», «La reconciliación con Dios», «La liberación del pecado», «Derrocamiento del imperio de Satanás», «El triunfo sobre nuestros corazones». Unos índices bibliográfico, onomástico y de materias completan este tratado breve, sólido, moderno y plenamente científico sobre Soteriología.

Fr. José Oroz

MARTÍNEZ, Luis M., *La pureza en el ciclo litúrgico*, Madrid-Buenos Aires (Edic. STVDIVM), 1956, 142 págs., rca., 25 pesetas.

Mons. Martínez, Arzobispo de México, es bien conocido del público español. Ediciones STVDIVM, en su colección «Tolle et lege», ha publicado ocho obras suyas, algunas de las cuales han conseguido amplia difusión, como lo prueban las cuatro y cinco ediciones. Esta obra que reseñamos recoge, si bien nada se dice en la obra, meditaciones, discursos, conferencias, pláticas del ilustre arzobispo mejicano. Los editores las han agrupado bajo el título general de «La pureza en el ciclo litúrgico», ya que en realidad tal es el tema y asunto dominante de todas ellas. Podemos notar dos partes: la primera, en que comenta los diversos tiempos litúrgicos en relación con su significación de la pureza (Navidad, fecundidad de la pureza; Presentación, oblación de la pureza; Sagrado Corazón, fiesta de la pureza, etc.); y la segunda, en que ha recogido del ciclo litúrgico otras tantas espigas litúrgicas (Navidad, misterio de la debilidad; Cuaresma y Pasión, dolor y alegría; Pascua, perfecta alegría y gozo pascual; Pentecostés, gozo de la pureza, gozo del amor y gozo del sacrificio).

Creemos que con estas indicaciones se entiende el contenido de la obra, que, al igual que todas las del Arzobispo de México, están impregnadas de espiritualidad y de unción y llenas de provechosas enseñanzas para la vida espiritual.

J. O. Reta

FISCHER, Hubert, *Introducción al «Catecismo Católico»* (trad. de Juan Godo Costa), Barcelona (Edit. HERDER), 1957, 128 págs., rca., 38 pesetas.

Hace más de un año apareció la primera edición española del Catecismo Católico, editado por la Casa Herder de Barcelona. En poco tiempo se agotó y han sido precisas varias ediciones para atender a las demandas que de todas partes llegan. La obra pre-

sente es una introducción o explicación del Catecismo Católico, preparada por varios autores alemanes, bajo la dirección del Canónigo Hubert Fischer, primer presidente de la Unión Alemana de Catequistas.

La obra comprende los siguientes estudios: «Historia del *Catecismo Católico*», por H. Fischer; «Estructura del *Catecismo Católico*», por F. Schreibmayr; «Forma expositiva del *Catecismo Católico*», por H. Fischer; «Uso metódico del *Catecismo Católico*», por K. Tilmann; «Ilustraciones del *Catecismo Católico*», por A. Burkart; «Puntos esenciales teológico-catequísticos en el *Catecismo Católico*», por F. Schreibmayr; «Importancia del *Catecismo Católico* para la predicación y la cura de almas», por A. Barth; «Iniciación de los catequistas en el uso del *Catecismo Católico*», por A. Heller; «Renovación del plan de estudios», por K. Zielbauer; «Diez reglas para el uso del *Catecismo Católico*», por K. Tilmann.

La obra que reseñamos introduce al catequista en el uso del Catecismo Católico y le habilita para su empleo, capacitándolo para obtener los mejores frutos en la enseñanza del catecismo. Es una obra indispensable y de verdadero valor práctico en la catequesis, con los nuevos métodos expositivos.

J. O. Reta

MURA, Ernest, *La humanidad vivificante de Cristo* (trad. de José María Canal), Barcelona (Edit. HERDER), 1957, 302 págs., rca., 68 pesetas.

El P. Mura, autor del libro *Le Corps mystique de Christ*, nos ofrece en éste, editado por la Casa Herder de Barcelona, un glosario ascético del primero. Basándose en el Evangelio y en las Epístolas de San Pablo, el autor ahonda en la fuerza santificadora de la Humanidad de Cristo en las almas. Sabido es que Cristo es el órgano e instrumento de la divinidad y el canal por el que el río de la gracia se comunica y llega hasta nosotros. Como admite el autor, en el prólogo a la edición española, esta doctrina sobre la función que desempeña la «sacratísima humanidad de Jesús, como decía Santa Teresa, se remonta a su fuente al tener en cuenta los místicos españoles. En realidad, la síntesis de esta doctrina se encuentra en aquellas frases de San Pablo: *Mihi vivere Christus est... Vivit vero in me Christus.*

El libro no trata de instruir, sino más bien de inflamar a las almas y de ayudarles a santificar las acciones grandes y pequeñas, sus aflicciones, sus pensamientos y afectos, transfundiendo en ellas el vivificante influjo de las acciones, de los sufrimientos, de los sentimientos humanos de Cristo Dios. Tras una exposición de la vida divina en la Santísima Trinidad, entronca en ella el misterio de la Encarnación. Todo el problema de la vida humana en orden a la salvación eterna y a la perfección espiritual se cifra en la unión con Cristo: *Sin mí, nada podéis hacer.* Ésta es la tesis central de la obra que el autor va desarrollando al través de las páginas de su obra, a la luz de la teología bíblica y de los autores de la vida espiritual.

Esta obra, escrita en lenguaje vivo y convincente, interesante como lo es la sublimidad del tema expuesto, proporciona un gozo íntimo y un fruto extraordinario para quien desee ahondar en temas de perfección y de teología espiritual. Un índice escriturístico y otro de autores enriquecen el volumen y facilitan su manejo.

Fr. José Oroz

HIGHET, Gilbert, *Poets in a landscape: Great Latin Poets in the Italy of Today,* London (HAMISH HAMILTON), 1957, 276 págs., tela, 30s.

Los poetas que se nos presentan son los siete más conocidos del mundo romano Catulo, Virgilio, Propercio, Horacio, Tibulo, Ovidio y Juvenal. El paisaje es la Italia de hoy, con sus cosechas, sus vinos, sus bueyes y sus campesinos, sus canciones y sus amores. Aunque ligeramente alterada con el paso de los siglos, nos encontramos con la misma Italia de hace veinte siglos. Puede faltar el encanto de la edad de los romanos, el silencio y la paz de la edad augustea, pero siempre tenemos las mismas perspectivas, la misma luz y el mismo cielo mediterráneos, con la misma belleza e idéntico misterio que tuvo en tiempos de Virgilio.

El autor, profesor de la Universidad de Columbia, ha dejado por un tiempo las arideces de la escuela y se ha convertido en viajero, viajero sagaz e inteligente, para verternos en este sugestivo libro los resultados de su comunicación personal y directa con los paisajes donde se desarrolló la vida de estos siete poetas latinos. Como nos dice él mismo en la Introducción, la obra describe los lugares donde han vivido los poetas, recrea sus caracteres y evoca la esencia de su obra. Llevados de la compañía del profesor Highet, nos encontramos con los poetas, vueltos a la vida bajo la magia de su palabra, con los lugares enriquecidos y aun envueltos en el encanto del misterio de su pasado, que se nos revela al través de las páginas de la obra. Los trozos escogidos, traducidos en el mismo ritmo original, nos cuentan los apasionados amores de los poetas, sus

odios, sus placeres y las luchas de su alma, y de un modo especial, su devoción y amor por su patria.

A pesar de estar unidos por una ambientación idéntica, histórica y cultural, los siete poetas que se presentan en esta obra nos pintan, en la más admirable diversificación, los varios intereses del corazón humano. Desde los desdichados amores de Catulo y de Propercio, hasta la sencillez de Virgilio y el estoicismo práctico de Horacio. Gracias a este libro, original y atrayente, Italia se nos aparece, una vez más, llena de presencias. Y esta vez, de la presencia que ha construído su historia más gloriosa y que siempre ha animado el coraje y la vitalidad de los romanos. Además de esta presencia que brota de la lectura del libro, se anima con bellas fotografías tomadas por el autor al través de su excursión por Italia.

FR. JOSÉ OROZ

BRADY, Gerard K., *Saint Dominic, Pilgrim of light*, London (BURNS & OATES), 1957, XVIII-170 págs., tela, 18s.

Se ha dicho repetidas veces que la figura y carácter de Santo Domingo de Guzmán no se puede comprender en su plenitud y perfección sin el conocimiento de los antecedentes histórico-culturales de su época. Como afirma el autor de la presente obra, «la historia de Domingo de Guzmán tiene sus fundamentos en la gran saga de la Reconquista Cristiana. Intelectual y culturalmente, es un producto del espíritu que alentó las luchas prolongadas de la Reconquista, que, con sus consecuencias religiosas, económicas y sociales, ocupa todo el largo período de la evolución política española».

Y la aparición de Domingo en el campo polémico y agonístico del dogma se nos muestra precisamente como una consecuencia de los movimientos del maniqueísmo, que reaparece con vigor y vestes nuevas en el sur de la Francia de finales del siglo XII. Las armas espirituales de Domingo y de sus frailes predicadores pueden disputarse, con toda justicia, frente a las espadas de los cruzados de Monfort, la derrota de la herejía albigense y el restablecimiento de la autoridad espiritual de la Iglesia. La vida o la historia de este «peregrino de la luz», como lo titula el autor, se ocupa preferentemente de la vida o de los afanes de Santo Domingo por el servicio de la Iglesia y por la extensión del reino de Dios. Gerard Brady muestra, al través de sus hermosas páginas, cómo Domingo, desde su nacimiento en Caleruega hasta su muerte entre sus frailes de Bolonia, ha sido un hombre dedicado plenamente al servicio de Dios. La obra pone de relieve, particularmente, el papel del santo en la supresión de la herejía albigense y en las actividades del Santo Oficio. No han faltado detractores ni ataques violentos contra los abusos posteriores de la Inquisición, pero la obra que reseñamos muestra la ausencia de razón en el odio que tales abusos han producido o levantado contra la persona del fraile de Caleruega.

La misión de luz y de verdad de Santo Domingo permanece actualmente en todo su vigor y vitalidad, cargada de robustez y de fecundidad. Es algo que, como el corazón, está estrechamente unido con la Iglesia de Cristo, a la que él sirvió con devota fidelidad y con amor fecundo hacia los miembros del cuerpo místico. Mr. Brady ha sabido ofrecernos un perfecto retrato del santo, en el que se hermanan el sentido profundo de la objetividad histórica y el entusiasmo de admiración y de amor. La obra presente —adornada con fotografías tomadas por el mismo autor durante su visita a las escenas de los principales sucesos del santo—, al mismo tiempo que ofrece la vida de este *peregrino de la luz* de Cristo, irradia para el mundo moderno rayos luminosos de esa misma luz resplandeciente que alumbró los caminos de Domingo.

FR. JOSÉ OROZ

ALAND, Kurt, and CROSS, F. L., *Studia Patristica: Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955, edited by...*, Berlín (AKADEMIE-VERLAG), 1957, vol. I, 700 págs., vol. II, 560 págs. rca., DM 96.

Más de 450 especialistas de todo el mundo se reunían en Oxford para asistir a la Segunda Conferencia Internacional de Estudios Patrísticos, celebrada durante los días 24 al 29 de septiembre del año 1955. Estos dos gruesos volúmenes que reseñamos contienen la mayor parte de las conferencias o comunicaciones enviadas a dicha Conferencia. Como se advierte en el prólogo, la obra es «at once more and less than a *verbatim* report of the Conference». En efecto, notamos en seguida la ausencia de algunas comunicaciones enviadas por sus autores, que han sido publicadas, por compromisos anteriores, en otras revistas; por lo demás, los dos volúmenes, cuidadosamente preparados por Kurt Aland y por Mr. F. L. Cross, secretario y organizador de las Conferencias de Oxford, son el mejor exponente de la calidad de los especialistas que acudieron a Oxford para estudiar algunas de las muchas cuestiones que se presentan en el campo de la Patrología.

Una obra del calibre y de la extensión y, sobre todo, de la variedad de estos «Studia una revista. Más aún, creemos que un análisis detallado y completo nos llevaría muy Patristica» no puede analizarse con la seriedad que se merece en los estrechos límites de lejos y, por otra parte, está sobre nuestros conocimientos. Por lo tanto, nos vamos a limitar a una exposición somera del contenido de la obra, que se nos antoja de consulta imprescindible por parte de quien desee estar al día en los estudios de la Patrística grecolatina.

La obra contiene dos partes, con los apartados siguientes: I.—*Editiones.* II.—*Critica.* III.—*Philologica.* IV.—*Biblica.* V.—*Iudaica.* VI.—*Historica.* VII.—*Liturgica.* VIII.—*Iuridica* IX.—*Theologica.* X.—*Philosophica.* XI.—*Monastica.* XII.—*Ascetica.* La primera parte, *Editiones-Historica,* contiene 62 colaboraciones, y 52 la segunda, *Liturgica-Monastica.* Los colaboradores, como hemos indicado más arriba, son de todo el mundo, y los artículos están escritos, en general, en sus lenguas originales, si bien hay un cierto predominio del inglés. Ante la imposibilidad de resaltar los artículos o colaboraciones más importantes, vamos a indicar los que se relacionan más de cerca con el carácter agustiniano de nuestra revista.

C. Lambot, O. S. B., *Critique interne et sermons de saint Augustin,* I, pp. 112-127.

A. M. La Bonnardiere, *Saint Augustin et les Libri Regnorum,* I, pp. 375-388.

Ch. Boyer, *The notion of Nature in St. Augustine,* II, pp. 175-186.

G. Nygren, *The Augustinian Conception of Grace,* II, pp. 258-269.

B. M G. Reardon, *The Relation of Philosophy to Faith in the Teaching of St. Augustine,* II, pp. 288-294.

H. I. Marrou, *Civitas Dei, civitas terrena, num tertium quid,* II, pp. 342-350.

G. Folliet, *Des moines euchites à Carthage en 400-401,* II, pp. 386-399.

No se vaya a creer que fueron tan sólo éstas las comunicaciones agustinianas de la Segunda Conferencia de Oxford. Ya en el primer número de nuestra revista, al reseñar dicha Conferencia, indicábamos 16 trabajos leídos en las diversas sesiones de la Segunda Conferencia. Lo mismo ha sucedido con los temas restantes. Estos dos volúmenes no recogen las discusiones ni los debates de las sesiones, debates y discusiones de verdadero interés, como pudieron comprobar los asistentes. Pero, aun con las lagunas impuestas por la obligada ausencia de algunas valiosas colaboraciones, estos dos densos volúmenes, tal como se han publicado por la Akademie-Verlag de Berlín, son el mejor exponente del interés que despiertan las Conferencias Internacionales de Estudios Patrísticos de Oxford. Efectivamente, podemos afirmar, haciendo nuestra la opinión de los editores, que «they certainly bear witness both to the vitality of Patristic Studies to-day in many lands and to their variety, range and far-reaching ramifications».

La importancia de las Conferencias de Oxford, la asistencia de los especialistas de todo el mundo, la competencia de los colaboradores y la seriedad de los editores son la mejor garantía del valor y del interés extraordinario de los diversos trabajos publicados en la obra presente.

Fr. José Oroz

SUAREZ, Germán, *La verdadera vida cristiana: Su origen, grandeza y orientación,* Madrid-Buenos Aires (Edic. STVDIVM), 1957, 248 págs., rca., 50 pesetas.

Con harta frecuencia los cristianos nos olvidamos, o al menos no estudiamos como se merece, la excelencia de nuestra vida cristiana. A veces no todos pueden, ni todos quieren, ni todos saben atajar el mal que proviene de una deficiente formación espiritual. Precisamente el P. Suárez trata en este libro de remediar, en parte, este mal y ayudar a tantas almas en sus necesidades espirituales. No siempre admiramos ni «vivimos» nuestra vida, la vida cristiana, que Cristo vino a traernos a este mundo, no precisamente como un adorno, sino para ser vivida y para por medio de ella ser incorporados en la Vida divina.

Las exigencias de la vida moderna nos impiden reparar en manifestaciones admirables de la vida cristiana, que no es apreciada como se merece. Además del interés individual de la vida, ésta tiene un aspecto social que interesa a la misma sociedad. Este libro, fruto de muchos años de apostolado de su autor, pone en manos de todos el pan de la verdad y de la vida para alimentar a las almas hambrientas. El autor emplea muchos símbolos para hacer más asequible la doctrina, pero siempre se mueve dentro de la doctrina de los Santos Padres, doctores y maestros de la vida espiritual, y de la experiencia que da el ministerio sacerdotal en la vida del apostolado. Este libro, sencillo y al alcance de todos los fieles, irradia al través de sus páginas ideas vivificantes para cuantos sienten la inquietud de Dios y un ansia de ascensión espiritual.

J. O. Reta

FLEISCHMANN, Hildebrando. *Oficio Divino Parvo*, Texto bilingüe latino-español (adaptación y traducción de Daniel Ruiz Bueno), Barcelona (Edit. HERDER), 1957, 976 páginas, tela, 125 pesetas.

El libro que reseñamos se ha compuesto por encargo y con la colaboración de la Ponencia Litúrgica de la Conferencia de Obispos en Fulda. La intención del episcopado alemán fué que los miembros de las Ordenes religiosas no obligadas al rezo del Breviario Romano pudieran disponer de un pequeño breviario que les permitiera unirse a la plegaria de la Iglesia, al través del año litúrgico. En realidad, el *Oficio Divino Parvo* no es otra cosa que el *Breviario Romano* simplificado y abreviado, conservando toda su estructura y belleza de los salmos, cánticos, lecciones, etc., del Breviario.

Sirve admirablemente para el pueblo cristiano que quiere rezar y sentir con la Iglesia en la liturgia universal del «sacrificium laudis» de la salmodia. Con este librito el pueblo fiel puede asistir al rezo de las Vísperas y Completas, los Maitines y Laudes y las demás horas canónicas, llevando a la práctica los deseos de Pío XII en su encíclica sobre la santa liturgia.

Unas indicaciones preliminares facilitan el uso del Oficio Divino Parvo, que nos presenta con la elegancia y severidad a que nos tiene acostumbrados la Editorial Herder. La traducción se debe al P. Daniel Ruiz Bueno, maestro en traducciones españolas del latín y del griego.

J. O. RETA

CRISTIANI, L., *Actualidad de Satanás* (trad. de Francisco Aparicio), Madrid-Buenos Aires (Edic. STVDIVM), 1957, 160 págs., rca., 30 pesetas.

Nos encontramos ante un libro que llama la atención. Un libro que al mismo tiempo enseña e ilustra. Todos estamos más o menos preocupados por el papel que puede jugar Satanás en nuestras cosas, en nuestro mundo, en la carrera desenfrenada de los hombres hacia la destrucción y el mal. El autor se ha ocupado en otro libro de cuestiones que tocan de cerca el problema de Satanás: *Nostradamus, Malaquías y compañía*, del que nos ocupamos anteriormente (cfr. AVGVSTINVS, III, p. 132). En este libro aquilata los textos de la Sagrada Escritura sobre Satanás. Narra las luchas gigantescas contra Satanás de los Padres del desierto. Examina los fenómenos de magia, hechicería, pactos con el diablo, «caza de brujas», etc. Se ocupa de algunas posesiones e infestaciones diabólicas en los siglos XIX y XX, y delimita el influjo que pueda tener Satanás en nuestras tentaciones cuotidianas y en la civilización moderna.

El libro está concebido con un sano criterio, dentro de una exposición, información y serena prudencia, que sabe conservar el justo medio entre una cándida credulidad y un sistemático racionalismo. Todo esto y el acopio de datos históricos, y la actualidad del tema, hacen sumamente atrayente el nuevo libro del canónigo Cristiani.

J. O. RETA

BLANCHET, Mgr., *Absence et Présence de Dieu*, Paris (Éditions SPES), 1956, 206 págs., rca., 400 francos.

El presente libro recoge las Conferencias de Notre-Dame de París, pronunciadas por el autor el año 1956. Son seis las conferencias pronunciadas por el Rector del Instituto Católico de París, y todas ellas giran en torno a la idea central de la Presencia y Ausencia de Dios, según reza el título. El autor pone de relieve, con habilidad y maestría sin igual, la triste realidad de la ausencia de Dios en el mundo actual. La presencia de este Dios desconocido u olvidado por el hombre moderno es el único remedio para curar o disminuir los males sin cuento que atormentan a la humanidad de hoy.

Con lenguaje enérgico e ideas claras desarrolla los temas siguientes: «Dieu parmi les hommes», «Dieu vivant et monde impersonnel», «Pouvoir de l'homme et souveraineté de Dieu», «Foi en l'homme et foi en Dieu», «Dieu dans l'histoire des hommes», «Dieu et la vie de l'âme». El temario, como se ve, es muy interesante, y el desarrollo del mismo satisface plenamente al lector.

J. O. RETA

MAGARIÑOS, Gustavo. *Juvenal y su Tercera Sátira*, Madrid (C. S. I. C.), 1956, 122 págs.

Este libro, en su primera etapa, fué presentado como tesis para optar a la Licenciatura en Letras de la Facultad de Humanidades y Ciencias del Uruguay. En la forma tal como aparece hoy, es casi idéntica a la primitiva, si bien se han introducido algunas correcciones, algunos ajustes, con lo que se ha conseguido una estructura más armónica.

Como indica el autor en el prefacio de su obra, «se trata de un estudio analítico y de investigación filológica» de la Sátira Tercera de Juvenal. Por lo mismo se ha profundizado en el examen del texto poético en sí y se han esclarecido los pasajes difíciles de interpretar, acudiendo a la consideración del ambiente histórico-social que nos describe Juvenal. De esto se ocupa en el capítulo I: «Juvenal y la crítica histórica».

El capítulo II: «Comentario filológico», trata de habilitar al lector para la plena comprensión del texto. Para ello se ocupa del «Planteamiento formal de la sátira, y sus antecedentes literarios e históricos», «Los males de Roma» en sus más diversas manifestaciones y «Otros inconvenientes de la vida urbana».

Se ocupa del análisis literario en el capítulo III. Como es natural, el análisis estético-literario no es exhaustivo ni agota el estudio de los méritos artísticos de Juvenal. A pesar de todo, es suficiente para apreciar en una visión de conjunto los valores de Juvenal y el puesto del poeta de Aquino en las letras latinas.

Termina la obra con la traducción y notas de la Tercera Sátira. Las notas no aclaran ningún problema; son más bien explicaciones históricas o geográficas de los principales lugares que ocurren en la obra de Juvenal. La obra, dentro de la finalidad que tuvo el autor, responde a las exigencias de un lector ya iniciado en las letras latinas.

FR. JOSÉ OROZ

MESLIN, Michel, *Benoît de Nursie*, París (LES ÉDITIONS OUVRIERES. Col. «Église d'hier et d'aujourd'hui), 1957, 128 págs., rca., 330 francos.

Esta obra presenta a San Benito de Nursia, por primera vez, como una fuente de espiritualidad específicamente laica, es decir, independiente de las relaciones con los monasterios actuales. El autor es un padre de familia que dedica su obra a sus hijos. Esto explica, sin duda, el acento especial que distingue esta obra de las ya existentes.

Como es norma en los volúmenes de esta colección, el autor traza un retrato de San Benito en su propio ambiente histórico. Con frecuencia se ha estudiado a San Benito alejado del mundo, dentro de un marco propio y exclusivo de su obra y ligeramente bañado de cierto orgullo monástico. Por el contrario, Meslin nos ofrece a Benito de Nursia como un testigo vivo e importante de esta Italia del siglo VI. Según se desprende del retrato histórico, no podemos comprender en toda su exactitud muchos aspectos de su obra sino a la luz de los acontecimientos históricos que él conoció. Sigue a continuación un florilegio benedictino, sacado del libro II de los *Diálogos de San Gregorio Magno*.

La que pudiéramos llamar tercera parte contiene un mensaje a los hombres, formado por pasajes de la *Regula Monachorum*, de Fausto de Riezi y de Casiano, en tono violento y heroico los dos últimos, y en tono amplio y grave San Benito. La *Regula Monachorum* no es tan sólo asunto de los monjes, sino que es una llamada a cada uno de nosotros. Creemos sinceramente que el mensaje de Benito de Nursia ha de encontrar una buena acogida en el alma de tantos seglares preocupados de alimentar su vida espiritual con el rico alimento que en este libro les brinda Michel Meslin, sacado de la doctrina de San Benito.

FR. JOSÉ OROZ

CALMEL, Th., *Siguiendo el Evangelio* (trad. de Francisco Aparicio), Madrid-Buenos Aires (Edic. STVDIVM), 1956, 96 págs., rca., 20 pesetas.

Este libro no es un libro de exégesis ni unas meditaciones más sobre los Evangelios. Son quince reflexiones o elevaciones sobre los Evangelios: seis sobre los sinópticos y nueve sobre San Juan. Se tocan puntos de verdadero interés para nuestra vida cristiana. Tales son: «Las Bienaventuranzas», «El espíritu de la moral evangélica», «Las iras del cristiano y las iras de Jesús», «Cristo-Pan de vida, Cristo-Luz verdadera, Cristo-Verdad», «La gloria», «El mundo», «La libertad».

El autor ha tratado, en un lenguaje moderno, atrayente y sugestivo, de enseñar a las almas la docilidad para escuchar el Evangelio, de cuya lectura no puede dispensar el mejor comentario. y menos estas breves elevaciones. Junto a la exposición de algunas reflexiones encontramos en otras el diálogo vivaz, la carta del amigo, la elevación mística. En cierto sentido, podemos considerar este librito como «una verdadera introducción ascética y mística a la Revelación que hace el Evangelio a toda alma que lo frecuenta, abierta, sincera, ávida de luz y de vida eterna».

J. O. RETA

CHASLES, Magdalena, *La alegría y la Biblia* (trad. de Francisco Aparicio), Madrid-Buenos Aires (Edic. STVDIVM), 1957, 200 págs., rca., 35 pesetas.

Por todas partes la humanidad dolorida se pregunta: ¿Dónde está la felicidad, la alegría, el gozo? Y en todas partes anuncios para encontrar la felicidad, para prolongar la

alegría, para disfrutar y gozar de la vida: desde un coche moderno o una buena copa de coñac hasta el moderno específico que facilita la digestión o elimina los «malos humores». Todo está dirigido a comunicar la alegría que, a pesar de todo, no se puede encontrar en esas cosas de la técnica o de la ciencia moderna. La alegría, como se ha venido repitiendo muchas veces, no se puede encontrar sino en Dios, y es preciso sacudir «el torpor de nuestro mundo fatigado», como dijo Pío XI en su mensaje de Navidad del año 1936.

El presente libro no tiene, en la mente de su autora, otra finalidad que consolar en todo momento a los corazones entristecidos, revelarles por qué potencia de amor estamos protegidos y cómo Dios nos guía por caminos misteriosos del sufrimiento hasta llevarnos al puerto de la alegría, donde «el justo vive en júbilo y alegría». Después de analizar los obstáculos de la alegría, se expone la Biblia como escuela y maestra de la verdadera alegría en su triple aspecto: Alegría en Dios por medio de Jerusalén, Alegría en Dios por medio de Cristo y Alegría en el dolor y en el sufrimiento.

El libro de Magdalena Chasles contiene sugestivas exégesis, y corre por todas sus páginas un abundante caudal de experiencias, de observaciones, de consejos y de interpretaciones muy valiosas. Todo él irradia optimismo, experiencia y alegría.

J. O. RETA

SAPORTA Y BEJA, Enrique, *Refranero Sefardí*, Madrid-Barcelona (C. S. I. C.), 1957, 344 págs.

Aunque el título parece indicar que se trata tan sólo de refranes, el libro contiene, además de los refranes propiamente tales, dichos y locuciones típicas de los sefardíes de Salónica y otros sitios de Oriente, como reza el subtítulo. Después del decreto de expulsión de los judíos en 1492, los emigrantes conservaron el idioma que habían traído de la Patria España, si bien poco a poco fueron incorporando otros elementos lingüísticos de diversa procedencia y rasgos de portuguesismos y provincialismos o dialectismos. De esta mezcla de elementos lingüísticos y de la incorporación de palabras autóctonas, turcas y griegas sobre todo, nació el «ladino» o «judesmo», de caracteres aljamiados y no latinos. El autor nos ofrece un florilegio de refranes y dichos populares según se emplean todavía por los sefardíes, si bien con cierta tendencia a desaparecer.

Como advierte él mismo en el prólogo, esta colección proviene de dos fuentes orales: la una es la extraída de su memoria, por haberlos oído el autor en su juventud de labios de los «selonikíes», y la segunda proviene de algunas personas de edad que le han dado algunos de esos refranes, ya casi caídos en desuso. En la transcripción ha procurado el autor acercarse lo más posible a la ortografía castellana moderna. Cuando la comprensión lo requiere, a continuación de la frase o locución proverbial se añade la traducción más o menos literal. Con esto se hacen perfectamente comprensibles todos los refranes contenidos en este libro, de especial interés para quienes se interesen por el español en todas sus manifestaciones y para las futuras generaciones de sefardíes, orgullosas de su ascendencia hispana.

FR. JOSÉ OROZ

KEEGAN, G. J., y TORMO SANZ, L., *Experiencia misionera en la Florida (siglos XVI-XVII)*, Madrid (C. S. I. C.), 1957, 404 págs., rca., 100 pesetas.

La grandeza de España, sobre todo en su epopeya evangelizadora, ha sido con frecuencia oscurecida por autores envidiosos o desconocedores de la verdadera grandeza española. Tan sólo en los últimos años se ha intentado, en las escuelas norteamericanas, salir al paso a esa leyenda antiespañola y anticatólica. La obra, fruto de muchos estudios y obra de un conocimiento exacto de las fuentes, que nos ofrecen Keegan y Tormo Sanz es un intento más de poner en claro la verdad de las hazañas misioneras de los españoles en la Florida.

En 13 capítulos, los autores exponen las cuestiones siguientes: El territorio, Los habitantes, Descubrimientos y conquistas, Intentos misioneros, Los primeros misioneros, El intento de Fr. Luis de Cáncer, La dominación, Los Jesuítas en Florida, Enjuiciamiento de su actuación, Los Franciscanos en Florida, Su predicación, Los métodos, Los frutos obtenidos. De la lectura de esta obra, con todas las exigencias de la crítica moderna, podemos sacar en conclusión lo siguiente: «La colonización se hizo conservando a los indios. No hubo ningún tipo de explotación indígena. La Corona española mantuvo todos los misioneros de sus cajas sin obtener compensación de aquella tierra pobre. Los buenos o malos tratos dados a los indios se consideraban como servicios o deservicios a Su Majestad. Los soldados cooperaron en la evangelización, y algunos, como Alonso Menéndez, dieron su vida abnegadamente enseñando el camino de la salvación eterna a los indios. Se pacificó la tierra y se edificaron pueblos». Esta conclusión brota tras un profundo conocimiento de las fuentes y una crítica desapasionada de los hechos.

FR. JOSÉ OROZ

CARROUGES, Miguel, *Carlos de Foucauld, Explorador místico* (trad. de Francisco Aparicio), Madrid-Buenos Aires (Edic. STVDIVM), 1957, 252 págs., rca., 60 pesetas.

Una de las figuras más admirables de los últimos años es, sin duda, el P. Carlos de Foucauld, Fundador de las Fraternidades de los Pequeños Hermanos de Jesús. Ediciones STVDIVM brinda a los lectores españoles un libro sobre el explorador de África, escrito con la galanura de estilo y con la viveza propia de Miguel de Carrouges, ilustre historiador del surrealismo francés. Todo podía esperarse del gran escritor francés menos la vida o la historia del apóstol solitario del Sáhara. Y ha sido, precisamente, la figura atrayente del «morabito» sahariano la que ha trazado su pluma ágil y maestra.

El autor ha sabido poner en esta biografía toda la magia de su estilo, exacto y evocador, nuevo y tradicional al mismo tiempo. Junto a las galanuras de su estilo nos es dado admirar toda la capacidad del autor para bucear en las misteriosas profundidades del alma. Al través de sus páginas vamos descubriendo las vicisitudes de una vida dramática y contradictoria, como lo fué la de Carlos de Foucauld. Alumno de la Escuela Militar General de Saint-Cyr y de la Escuela Especial de Saumur, vivamente enamorado en sus años jóvenes por una tal Mimí, atraído fuertemente por la patria en peligro con las primeras revueltas africanas, explorador y aventurero por el Marruecos desconocido, peregrino por las calles de Nazaret, aspirante de la Trapa de *Notre-Dame des Neiges* en los montes Vivirais, profeso en la Trapa de Nuestra Señora del Sagrado Corazón en Siria, estudiante en la Gregoriana de Roma, criado en las Clarisas de Nazaret, apóstol, finalmente, de los tuareg y divino sembrador de las verdades cristianas entre las tribus del Sáhara, que riega con su propia sangre en ansias de redención y de vida.

Este libro, variado y ameno como la vida del protagonista, no es una biografía más. Ni su estilo, ni la objetividad de los hechos, impregnados de palpitante emoción, ni la vida que nos describe Carrouges se encuentran con frecuencia en las biografías. A pesar de los cuarenta años que han transcurrido desde el martirio del P. Carlos de Jesús, el «marabú» de Tamamrasset revive en nuestra alma al leer las palpitantes páginas de este libro, que se «devora» con toda la emoción de una vida, entregada al sacrificio en las inhóspitas regiones del Africa de principios de siglo, y con todo el encanto de un ermitaño, escondido en las soledades del Sáhara.

FR. JOSÉ OROZ

ALVAREZ DE LINERA, Antonio, *Dudas y Fe*, Madrid-Buenos Aires (Edic. STVDIVM), 1956, 80 págs., rca., 22 pesetas.

La obra de Álvarez de Linera, aunque editada recientemente, no es obra reciente. Es el fruto de «unos siete lustros de su vida». Es el fruto de una preocupación constante por los problemas teológicos, sobre todo por el de la fe. Es el final de una labor investigadora, prolongada a lo largo de la vida del autor. Álvarez de Linera, como él mismo dice en la Introducción, acomete la publicación de esta obrita «pensando en estos espíritus inquietos, exigentes y descontentadizos», y con ella quiere «satisfacer a sus inteligencias con la única satisfacción a que tienen derecho: la que proporciona la verdad».

El librito tiene cuatro capítulos: 1.—¿Fuera de la Iglesia Romana hay salvación? 2.—Los que no ingresan en la Iglesia. 3.—Los que están en la Iglesia. 4.—Los que abandonan la Iglesia. El libro está escrito con un carácter moderno. Examina el acto de fe a la luz de la psicología en combinación con los principios fundamentales de la Moral cristiana, y siguiendo en todo la autoridad de la Iglesia y las doctrinas de los autores modernos que se han ocupado del asunto. Aparte de la profundidad de la doctrina que expone, el libro contiene alusiones a personajes famosos, tales como el judío Bergson, lord Halifax, famoso entre los anglocatólicos que acudieron a Malinas para la entrevista con el Cardenal Mercier; Vladimiro Soloviev, ilustre publicista y ex profesor ruso convertido; Newman, Renan, etc. Este libro, aun dentro de su brevedad, es sumamente interesante para resolver algunos problemas que agitan al hombre moderno en torno a la fe y la salvación.

J. O. RETA

PORTELA PAZOS, Salustiano, *Galicia en tiempo de los Fonsecas*, Madrid (C. S. I. C.), 1957, 178 págs., rca., 60 pesetas.

El período que describe el autor de esta obra abarca de 1460 a 1524. Puede parecer un período no demasiado largo, pero sí lo es en los sucesos que en esos años tuvieron lugar. Aparte de otras consideraciones, en ese período acaba una edad histórica y comienza otra que, en rápido ascender, ha de llevar a España a la cumbre de su grandeza con el advenimiento de los Reyes Católicos. Nos describe el estado político, social y económico de Galicia en aquellos años. Se ocupa del linaje de los Fonsecas y de la calamitosa situación del Señorío de Santiago al advenimiento del Arzobispo don Alonso I de los Fonsecas; de la Hermandad gallega, en el aspecto social y en el religioso; de las

luchas intestinas y del general malestar de entonces. Analiza la guerra de sucesión en Galicia y el papel del Arzobispo Fonseca Acebedo, y la normalidad que sucede más tarde cuando los Reyes Católicos llegan a Santiago. Estudia las instituciones de carácter benéfico, social y administrativo, y la época del tercer Fonseca, don Alfonso de Fonseca Ulloa, en posesión del arzobispado de Santiago.

La obra, concebida con todo el rigor histórico de los documentos, demuestra la honda transformación realizada en el orden social y político y en el económico, cultural y artístico. Se ve cómo, con la agonía de la Edad Media, todo cambia en Galicia, menos el espíritu racial, forjado al correr de los siglos, que se sobrepone a las mutaciones transitorias. El único lunar que encontramos en la obra son las numerosas —más de las ordinarias— erratas, que por otra parte pueden verse fácilmente.

J. O. Reta

REDONDO, R. M., *Secretaría de Estado: Reino de las dos Sicilias, siglo XVIII*, Valladolid (C. S. I. C.), 1956, XVI-544 págs.

La obra presente contiene los legajos 5.805-5.929, 6.080-6.117 y 6.144-6.153 del Archivo de Simancas, además de los libros copiadores, libros 207-316 y 317-355, que reflejan la correspondencia oficial y privada de los Reyes de España y el Marqués de Tanucci. Al través de estos documentos, que constituyen el catálogo XXI del Archivo de Simancas, se comprenden perfectamente los acontecimientos históricos de la Corona de España en relación con sus derechos a las coronas de Nápoles y Sicilia.

A la edición de los documentos precede una breve, pero exacta, introducción de Vicente Palacio Atard, sobre «Un Catálogo y sobre Tanucci». Sigue una Advertencia preliminar del Director del Archivo de Simancas y redactor del presente Catálogo. A la edición de los documentos siguen unos valiosos índices onomásticos, topográfico, de materias, cronológico y de legajos, que facilitan sumamente el manejo de estos documentos.

J. O. Reta

SALAVERT Y ROCA, Vicente, *Cerdeña y la expansión mediterránea de la Corona de Aragón, 1297-1314*, Madrid (C. S. I. C.), 1956, 2 vols.: Vol. I, Texto, XXVII-590 págs., Vol. II, Documentos, XXIV-686 págs.

La obra del Dr. Salavert y Roca mereció el Premio «Luis Vives», 1950. Es una obra verdaderamente de investigación histórica, llevada a cabo con todas las exigencias que el caso requiere. Son dos voluminosos volúmenes, el primero con el texto del autor, y el segundo con los documentos.

Como muy bien afirma el Dr. J. Vicéns Vives, la obra del Dr. Salavert viene a responder a una pregunta que muchas veces se han formulado los historiadores, sin que hallara una réplica adecuada: «¿Por qué renunció Jaime II a Sicilia y aceptó el envite sardo, que había de exigir de Cataluña y Aragón un sinnúmero de esfuerzos, no tan bien recompensados como lo habrían sido en la opulenta Trinacria? ¿Traicionó Jaime II la línea mediterránea de su estirpe y del país que la había secundado en aras de una política hispánica, de la que unos comentaristas se sienten despegados y otros, por el contrario, entusiastas?»

El autor responde claramente a esta pregunta. Para ello estudia la coyuntura histórica de Europa a fines del siglo XIII, los antecedentes históricos de la infeudación de Cerdeña, el problema diplomático de la incorporación de Cerdeña. Este es el temario de la obra del Dr. Salavert, que analiza todas las manifestaciones de la política aragonesa antes de la Vísperas sicilianas hasta los tratados de Anagni y Casbellotta, y el planteamiento del problema sardo en tiempos de Bonifacio VIII, y la confirmación de la investidura de Cerdeña por Clemente V. De todo el estudio del Dr. Salavert podemos sacar en consecuencia que el tratado de Anagni de 1295 no fué sino una inevitable exigencia del momento internacional, y una prudente visión del futuro mediterráneo de la Corona.

El carácter de nuestra revista no nos permite un detallado estudio y examen de la obra del Dr. Salavert, prueba de laboriosidad y fruto de una profunda preparación histórica, con pleno conocimiento de las fuentes.

J. O. Reta

ANGUIANO, Mateo de, *Misiones Capuchinas en Africa*, Madrid (C. S. I. C.), 1957, XLVI-288 págs., rca., 125 pesetas.

Esta obra constituye el segundo volumen de «Misiones Capuchinas en Africa», original del P. Mateo de Anguiano, y publicadas ahora por el P. Buenaventura de Carrocera. El volumen primero estudiaba las misiones capuchinas del Congo; éste se ocupa de las que tuvieron los Capuchinos españoles en el reino de la Zinga, de Benín, Arda, Guinea y Sierra Leona, a lo largo de la segunda mitad del siglo XVII.

Este segundo volumen sigue las mismas características del primero. A la obra original del P. Mateo de Anguiano, que se conserva en la Biblioteca Nacional, precede una extensa introducción del editor de la obra, P. Buenaventura de Carrocera. La obra reproduce el texto original con toda fidelidad, si bien se añaden las notas oportunas, que «unas veces corrigen fechas no tan exactas, otras añaden noticias de interés que sirven de complemento a lo que el autor escribe, y siempre ilustran al menos el texto». En la introducción el P. Carrocera nos ofrece una breve historia de las misiones africanas de que se ocupa el P. Mateo de Anguiano, añadiendo algunos documentos que no pudieron ser conocidos por éste. Con esto la obra resulta interesante para ver los orígenes y el desgraciado final de unas misiones tan florecientes en el siglo XVII.

J. O. RETA

ALFONSO EL SABIO, General Estoria, segunda parte, I (edición de Antonio G. Solalinde, Lloyd A. Kasten y Víctor R. B. Oelschläger), Madrid (C. S. I. C.), 1957, LXVIII-476 páginas.

Con esta obra se continúa la publicación de la *General estoria* de Alfonso el Sabio, que por varias causas quedó suspendida. La primera parte se publicó en 1930 por el gran filólogo Antonio G. Solalinde. Se había iniciado la edición o impresión de la segunda parte en 1936, pero los acontecimientos de la guerra española obligaron a suspenderla, y las páginas editadas fueron destruídas. A pesar de haber trabajado mucho en la edición del «magnum opus» alfonsino, no se ha podido editar o continuar la edición hasta el presente, en que Lloyd A. Kasten y Víctor R. B. Oelschläger siguen la obra de Solalinde, con las mismas características que la primera parte.

A la edición precede una introducción, en que se estudian los diversos códices empleados en la edición, las relaciones entre ellos y se da un «stemna codicum». Se indican las características de la edición presente, y se explican algunos signos ortográficos admitidos. A la edición, propiamente tal, acompaña al pie de página el aparato crítico y se intercalan sendas láminas de cada uno de los nueve códices de la edición.

J. O. RETA

CASAS HOMS, José María, *«Torcimany» de Luis de Averçó, Tratado retórico gramatical y diccionario de rimas, siglo XIV-XV* (transcripción, introducción e índices por ...). Barcelona (C. S. I. C.), 1956, 2 vols., XCVI-330 y 452 págs.

Luis de Averçó, ciudadano de Barcelona, juntamente con el noble Jaume March, había solicitado del rey Don Juan I de Aragón la instauración en la ciudad condal de un consistorio con autoridad para convocar concursos anuales poéticos y premiar los trabajos que a ellos se presentasen, a la manera como se efectuaba en Tolosa. Ambos fueron nombrados mantenedores de la gaya fiesta. De L. de Averçó no se sabe apenas nada, ni se conoce nada de su producción literaria, a no ser su magna obra «Torcimany», escrita para aclarar a los iniciados los más abstractos preceptos de la Gaya Ciencia. Este tratado, importantísimo en la Historia de la Literatura, había permanecido inédito en el códice escurialense, descrito por el P. Zarco. Lo edita ahora el Dr. Casas Homs en dos gruesos volúmenes. El primer volumen contiene las dos primeras partidas, y la primera parte de la tercera; y el segundo, las partes segunda y tercera de la tercera partida, además de un «Vocabulario general», «Vocabulario onomástico y toponímico», «Indice de rimas», «Vocabulario de Jaume March», «Indice de materias» y «Apéndice: Tres documentos relativos a la Gaya Ciencia». El volumen primero contiene, además, una extensa introducción de Casas Homs, en que se ocupa de los datos biográficos del autor, época de composición, caracteres del manuscrito, método de transcripción, fuentes literarias del «Torcimany», finalidad de la obra, contenido doctrinal y originalidad de la misma, etc.

La presente edición viene a llenar un vacío sentido con frecuencia por los filólogos y críticos literarios. El Prof. Casas Homs ha dado, una vez más, pruebas de su ingenio y de su labor verdaderamente meritoria en el campo de las letras.

J. O. RETA

FRAGUAS FRAGUAS, Antonio, *Historia del Colegio de Fonseca*, Santiago de Compostela (C. S. I. C.), 1956, 350 págs.

La obra presente es la tesis doctoral del autor en la Universidad de Madrid. Es una obra de investigación histórica del Colegio que fundara en Santiago de Compostela el Arzobispo Alfonso de Fonseca y Acebedo, en 1522. Sabido es el papel que tiene el III de los Fonsecas en la erección de la Universidad compostelana y del famoso Colegio de Fonseca o de Santiago Alfeo, como lo designara el fundador. La tesis del Dr. Fraguas describe minuciosamente la vida del Colegio: los colegiales y sus medios de vida, libre-

ría del colegio, los robos, la vida económica, pleitos de asientos, cuestiones con el Cabildo, pleitos con San Clemente, fiestas en el Colegio. La segunda parte se ocupa del edificio: su emplazamiento, reparaciones hechas, torre, reloj y relojeros, reedificación de la Capilla, remates de la fachada, construcción del Cuarto Rectoral, sacristía nueva, etc.

Es una monografía interesante para conocer el nacimiento y las varias vicisitudes por que ha atravesado el Colegio Fonseca desde su fundación hasta nuestros días. Ha sido hecha al través de los documentos existentes en el Archivo de la Universidad, en el Archivo de la Catedral y en la Biblioteca; y siempre con el rigor histórico que requieren estos casos.

J. O. Reta

DANIEL-ROPS, *La Bible, Livre d'histoire* (traduction et notes par R. Tamisier), París (Lib. ARTHÉME FAYARD), 622 págs., rca., 750 francos.

El presente libro inicia la colección «Textes pour l'histoire sacrée» que dirige y presenta el reconocido escritor Daniel-Rops. El fin de la dicha colección es poner a disposición de los lectores los documentos y los textos que sirven de base a la historia sagrada y a la historia del cristianismo. La tarea no puede ser más noble y más elogiable. Por el primer volumen de la colección, y por los títulos que se anuncian, creemos que dicha colección va a constituir un rico y atrayente arsenal donde poder ir a tomar claras y exactas noticias sobre la historia sagrada y el cristianismo. El primer volumen trata de ofrecer todo lo esencial de los textos de la Biblia que permitan reconstruir la historia del pueblo elegido. Contra lo que pudiera creerse por la finalidad y por el autor de ambas obras, no se trata de un complemento de *Histoire Sainte: Le Peuple de la Bible.* Ambos son independientes, si bien siguen una línea paralela.

El método seguido en esta obra es bien sencillo. Unos breves resúmenes, redactados por Daniel-Rops, sitúan al lector en el cuadro histórico; coloca en su propia época los textos bíblicos que siguen a continuación, tan extensos como es posible, a fin de constituir un relato completo. La traducción de los textos sagrados se debe al P. Tamisier, profesor del Seminario de Rodez. Cuando es preciso para la inteligencia de algún pasaje oscuro, el lector encuentra notas precisas que, además de esclarecer el texto, responden a preguntas o cuestiones que al lector se le pueden ocurrir.

En la introducción, Daniel-Rops expone en qué sentido se puede hablar de la Biblia como *libro de historia* o *de la historia.* En realidad, la Biblia constituye la historia del pueblo de Israel y, por concomitancia, de los pueblos relacionados con éllos en sus conquistas o sus intereses de comercio o de cultura. A nadie se le ocurre acudir a la Biblia para ver los hechos, como se acude a un libro moderno. Las intenciones de los autores sagrados eran muy diferentes de las de los autores o historiadores modernos. Mientras éstos tratan de esclarecer la verdad en sus relaciones externas, por decirlo así, los autores sagrados al escribir la historia lo hacen desde el punto de vista pedagógico. Siempre podemos encontrarnos con una tesis teológica o teocéntrica que es lo que distingue el carácter histórico de los libros sagrados. Por más que la Biblia haya sido inspirada por Dios, sin embargo ha sido redactada por hombres, que se han expresado según unos géneros literarios y una lengua muy diferente de la nuestra. Teniendo en cuenta este carácter de los libros sagrados, se comprende perfectamente cómo la Biblia es un libro de historia.

Unos cuadros cronológicos, correspondientes a los principales hechos de la Historia Sagrada y de la Historia Universal, completan el libro, que no dudamos ha de tener fervorosa acogida entre los lectores.

Fr. José Oroz

MERINO, Luis, *Estudio crítico sobre las «Noticias secretas de América» y el Clero colonial (1720-1765),* Madrid (C. S. I. C.), 1956, 256 págs.

Junto con *La Destrucción de las Indias,* del P. Bartolomé de Las Casas, hay que contar con la obra de Ulloa *Las Noticias secretas,* para explicar la leyenda negra contra España en su historia americana. Es curioso que ambas son debidas a plumas españolas, manifestaciones evidentes del «donjuanismo» de que habla Madariaga. Las Casas se preocupa de la conquista española de las Indias, y Ulloa de la administración española en los territorios conquistados. Del P. Las Casas se han ocupado largo y por extenso los historiadores y críticos, y ya nadie cree en las noticias de *La Destrucción de las Indias;* en cambio, la obra de Ulloa es aceptada sin regateos, desde el momento en que, con ciertos aires de prestigio científico, la publicó en Londres, 1826, Mr. David Barry, en una primera edición «con un prólogo insidiante, de propaganda a sueldo».

El P. Luis Merino, agustino, trata en su obra de estudiar lo que hay de realidad en la obra de Jorge Juan y Antonio de Ulloa. Dotado de un espíritu crítico muy fino, el

autor analiza en ocho capítulos el valor que puede tener la relación de Ulloa y la realidad de los hechos que ocasionaron las «Noticias secretas». En el capítulo I se ocupa de la edición de David Barry y las copias manuscritas del informe secreto a la Corona. A continuación estudia el ambiente económico y social de la América vista por Ulloa, el alegato de Ulloa contra los religiosos, la administración de Lima y de Quito, y problemas relacionados con los religiosos en los dominios americanos. El capítulo VIII trata de la herencia de Barry y de la interpretación de las «Noticias secretas» en obras históricas americanas. En nueve páginas expone las conclusiones de su estudio. Termina el libro el catálogo de los legajos del Archivo General de Indias sobre los que se ha basado la investigación del P. Merino, y cinco apéndices. Una bibliografía extensa avala el trabajo del P. Merino, que aporta mucha luz sobre las *Noticias* de Ulloa y que deberá ser consultado siempre que se quiera enjuiciar la administración española en América.

FR. JOSÉ OROZ

VACA, César, *Cartas a un Jefe*, Madrid (Edic. RELIGIÓN Y CULTURA, Col. «Llamada de Dios»), 1957, 208 págs., rca., 35 pesetas.

En otro lugar ya nos ocupamos de otro libro del P. César Vaca, *Mensaje a los insatisfechos*, con que se abría la colección «Llamada de Dios». Estas *Cartas a un Jefe* van dirigidas preferentemente a los militares. Como nos dice el P. Vaca en la Dedicatoria, estas cartas, al menos parte de las mismas, fueron escritas y dirigidas a hombres de carne y hueso. Por eso no es de extrañar que toque de cerca y en lo vivo del problema temas de la vida militar, que no es sencillamente una profesión, sino más bien y sobre todo una forma de vida cristiana, con todas las consecuencias que de esa concepción se derivan para el que la ha abrazado y la vive.

No tenemos nada que decir sobre el P. Vaca, suficientemente conocido por el tino y maestría con que sabe tratar los temas que se relacionan con la vida, con el alma. Su autoridad en temas de dirección espiritual es reconocida por todos. Y esto nos releva de enjuiciarlo de nuevo en este libro, que podemos calificar de dirección espiritual de la vida militar. Sabe impregnar todas las páginas que escribe y todo cuanto dice de un verdadero sentido cristiano de la vida y de las cosas.

Son nueve cartas las del P. Vaca sobre temas tan interesantes como: «Misión espiritual de la profesión militar», «La batalla del espíritu», «Lo español en la milicia», «Juventud actual, prestigio y mando», «Lo temporal y lo eterno». Cierra el libro, con muy buen acierto, la carta de San Agustín a Bonifacio, que, como los destinatarios de las cartas del P. Vaca, también fué jefe, y precisamente de las fuerzas romanas del África.

FR. JOSÉ OROZ

SILVA, Emilio, *Marcelino Menéndez Pelayo, 1856-1956: Exposiçao Bibliográfica Retrospectiva*, Río de Janeiro (BIBLIOTECA NACIONAL), 1956, 120 págs.

El título de la obra indica claramente el contenido de la misma. Se trata del catálogo de las obras expuestas con motivo del centenario de D. Marcelino. Como indica el P. Silva, organizador de la exposición bibliográfica, no les fué posible obtener para dicha exposición todo el material existente sobre D. Marcelino, y el catálogo que publicó el mismo P. Silva lo es tan sólo del material expuesto. A pesar de los límites impuestos por las distancias y por la dificultad o casi imposibilidad de reunir todo lo ya publicado sobre el Maestro, la exposición, según la refleja el presente catálogo, debió de ser bastante completa. En total, se recogen 733 obras, algunas de ellas en microfilm.

Comprende seis apartados: I.—Iconografía. II.—Obras de Menéndez Pelayo: *a)* Obras completas, *b)* Obras sueltas y antologías extensas, *c)* Escritos menos, *d)* Traducciones. III.—Epistolario. IV.—Biografías y estudios extensos de conjunto sobre la obra de Menéndez Pelayo. V.—Estudios diversos sobre la vida y obra de Menéndez Pelayo. VI. Suplemento. Termina la obra un índice completo alfabético, en que se recogen todos los autores y los nombres de revistas o de periódicos en que se contiene algún artículo sobre Menéndez Pelayo. Por lo que hemos podido observar, el índice es muy completo y refleja el interés de que la exposición fuera lo más completa posible.

FR. JOSÉ OROZ

NOTICIAS

En la mañana del día 7 de abril de 1658 acabó sus días, en Madrid, el famoso jesuíta P. Juan Eusebio Nieremberg, hijo de nobles padres alemanes, y bautizado en la parroquia de San Martín el 9 de septiembre de 1595. En Salamanca, con motivo de unos Ejercicios de San Ignacio, sintió la vocación religiosa y entró en la Compañía de Jesús, en 1614. Y en ella perseveró hasta la muerte, desplegando una ejemplar actividad sacerdotal, docente, literaria y ascética.

Al P. Nieremberg bien se le puede considerar como uno de los maestros más populares de la piedad católica española, sobre todo por su libro *Diferencia entre lo temporal y lo eterno.* Aunque no exento de algunos defectos estilísticos, propios de su tiempo, y a pesar del poco rigor científico de su erudición histórica y religiosa, el P. Nieremberg se resiste firme a los vientos del gusto y de la fortuna, sobre todo por la eficacia, vigor y hermosura de su doctrina ascética. El mayor teólogo moderno, J. Scheeben, estimaba tanto su libro *Del aprecio y estima de la gracia divina,* que lo adoptó y difundió en lengua alemana.

Recientemente, el erudito español don Eduardo Zepeda-Henrique ha preparado para los volúmenes 102-103 de la Biblioteca de Autores Españoles una selección de sus obras, parte de las cuales ha divulgado también en ediciones más populares.

Lo cual significa que el difunto de hace tres siglos nos habla todavía y puede darnos buenas lecciones a los hombres de hoy.

AVGVSTINVS se complace en registrar la fecha del presente Centenario y promete dedicar en el número próximo un breve estudio para señalar algunas relaciones entre el pensamiento de San Agustín y las obras ascéticas del insigne jesuíta.

* *

La Universidad Católica de Nimega ha organizado varios cursillos sobre estudios patrísticos durante el curso escolar 1957-1958. El Profesor M. Goemans expuso «La doctrine de la sainte Trinité dans l'antiquité chrétienne»; el Profesor J. B. Knipping, «La doctrine de saint Augustin sur l'art»; el Prof. E. Hendrikx, «La mariologie de saint Augustin» y «L'astrologie et la consultation des démons dans la vie et dans les écrits de saint Augustin»; la Prof. Ch. Mohrmann, «Le *De sacramentis* de saint Ambrois» y «Le *De baptisme* de Tertullien».

* * *

El profesor Miguel Federico Sciacca pronunció, en los días 22 al 25 de enero, en la *Cátedra Agustiniana* del Colegio Internacional de Santa Mónica de Roma, cuatro conferencias sobre el *Concepto de historia en San Agustín.* Relacionó a San Agustín con el pensamiento contemporáneo, sobre todo con los filósofos de una concepción inmanentista de la historia, los cuales, aunque apelan al autor de la *Ciudad de Dios,* han desfigurado su pensamiento y su concepto de la historia, que es ante todo la historia del hombre, comenzada con el primer hombre. El historicismo hegeliano, empeñado en construir la historia de la humanidad, ignora la historia del hombre singular. En cambio, San Agustín, con sus *Confesiones,* ha elevado a categoría sagrada la historia del hombre concreto. El tiempo histórico va ligado al concepto de valor, de modo que *factum et verum* se identifican en este aspecto: los hechos pasados son historia si permanecen como valores ligados a lo presente. El tiempo de la vida personal es el tiempo de la historia, que es contingente con respecto a la creación y a la eternidad, es decir, con los años de Dios, que constituyen un hoy que nunca pasa.

En las *Confesiones,* San Agustín trazó una filosofía de la historia, y quince siglos más tarde, Herder y Hegel planearon la sistematización de los acontecimientos humanos, pero prescindiendo de la revelación. Así nace el historicismo racional, en antítesis con el concepto cristiano de la historia. El cristianismo explica la historia, no ya porque interprete los hechos históricos, sino el sujeto o la persona que los realiza. San Agustín asocia la razón y la revelación en la interpretación de los sucesos, y excluye una concepción inmanentista de la historia.

Siendo el hombre el sujeto de la historia, por su carácter contingente, está

situado entre dos eslabones eternos. Su contingencia tiene carácter histórico, y por eso no puede ser ella principio de sí misma, con lo cual se plantea el problema de la trascendencia de los aconteceres humanos. El tiempo sin la eternidad pierde su valor: es tiempo de la muerte contra el tiempo de la vida. La presencia de la eternidad llena de sentido las cosas temporales. Por eso, el cristiano ha de vivir en la presencia de Dios, en quien están su pasado, su presente y su futuro.

La conclusión grandiosa es que la historia la escribe Dios, con su Providencia y gracia, aunque sin eliminar la libertad de los hombres que concurren a la acción divina. Providencia y gracia elevan la libertad del hombre.

He aquí un pálido resumen de las conferencias agustinianas del ilustre profesor italiano, que fueron seguidas y aplaudidas por un numeroso y selecto auditorio.

* * *

El P. Gabriel del Estal, Rector de la Universidad de El Escorial, pronunció, el 10 de febrero, una conferencia sobre el tema «La dialéctica de los dos Reinos en la concepción agustiniana del derecho y del Estado». Centró la clave de su disertación sobre la dialéctica personal del propio San Agustín, con su acción pública concebida como trasunto fiel de la privada, y su agonística externa explicada como reflejo exacto de la interior. La lucha espiritual de San Agustín, presente ya en el desafío apasionado de su juventud, con temblor de inquietudes radicales en encuentro de tensiones opuestas, será su esquema constante de sabiduría. Una misma dialéctica define su vida individual, prendida en las coordenadas interiores de la existencia, y configura su visión del mundo, proyectada sobre el tránsito de la circunstancia histórica. La dialéctica de la vida interior aparece desarrollada por el Santo en el libro de las *Confesiones*. La dialéctica de la acción externa está desenvuelta en el *De civitate Dei*, o *Del reino de Dios*.

Utiliza el P. Del Estal la fórmula «dialéctica de los dos Reinos» y no «dialéctica de las dos Ciudades», y traduce el *De civitate Dei* por *Del Reino de Dios* y no *De la Ciudad de Dios*, después de demostrar que es «reino» y no «ciudad» el término castellano equivalente al «civitas» latino. La «ciudad», en español, corresponde a a «urbs» de los romanos, no a la «civitas». San Agustín no escribió «De urbe Dei», sino «De civitate Dei». Y esta «civitas» es concretamente «Reino», porque a su cabeza hay un «rex», un príncipe regio, Cristo o Satanás. Esta dialéctica de los dos reinos, según el P. Gabriel del Estal, tiene sentido metapolítico y metaeclesiástico. El reino de Dios no es la Iglesia ni el reino del diablo es el Estado. La identificación de Iglesia y Estado con la «civitas Dei» y la «civitas diaboli» es una adulteración del pensamiento de San Agustín. Surge por primera vez en los siglos XII y XIII, dentro del agustinismo político, o corriente doctrinal filosófico-teológica, nacida con unos fines rigurosamente partidistas, como fórmula radical para decidir la primacía entre el papado y el imperio, sin responder en absoluto al pensamiento de San Agustín.

Distinguió luego el conferenciante dos tipos de oposición dialéctica en la simbología agustiniana de las dos «civitates»: una, *ontológica*, o de esencia, con polaridad de tensiones abiertas entre los *órdenes irresolubles del mal y del bien*, y otra, *funcional*, o de ejercicio, con polaridad distendida entre los *órdenes jerarquizados de lo mejor y de lo menos bueno*. La oposición dialéctica entre Iglesia y Estado, tal como es presentada por San Agustín, no es ontológica, sino funcional, siendo la Iglesia la expresión religiosa de la «civitas Dei» y el Estado su expresión política. Iglesia y Estado, para San Agustín, vistos en su razón arquetípica, encajan en el campo de la «civitas Dei», como órdenes, uno mejor y otro no tan bueno, de una misma realidad nítidamente buena. Expuso a continuación el concepto agustiniano de justicia y derecho por vía de estudio comparativo con el pensamiento de Cicerón, discutido por el propio San Agustín. Analizó con una exégesis profunda los principios de la «pax» agustiniana. Sobre ella trazó la estructura de la «civitas una» medieval, escindida armónicamente en «diversi ordines» de unificación, como «communitas communitatum», o comunidad de comunidades, que hacían de la lucha entre sí una cuestión de competencia agonística entre jerarquías, no una separación hostil de poderes polémicos. Con Karl Schmitt distinguió las líneas peculiares del «agon» y el «polemos», explicando la dialéctica agustiniana y la contienda de las «investiduras» como certamen de émulos para conseguir la hegemonía, antes que como colisión a vida o muerte.

Después de una amplia investigación sobre la «doctrina gelasiana de las dos espadas», con su culminación en el universo político-religioso de la Edad Media, concluyó el P. Del Estal fundiendo en la armonía del espíritu el desenvolvimiento concorde de la justicia y de la paz beatificantes. «Porque justicia y paz sólo brotan con plenitud en la concordia suprema de la «civitas Dei», cuyo íntimo sosiego engendra aquella *tranquillitas ordinis*, tranquilidad en el orden, que es *ordo amoris, dilectionis, caritatis*».

* * *

La Academia Romana de Santo Tomás de Aquino, fundada para defender e ilustrar la doctrina del Gran Doctor de la Iglesia, ha dedicado una Semana de estudio a los problemas del alma para salir al paso de las concepciones materialistas que niegan su espiritualidad y su destino inmortal después de esta vida. Las sesiones se tuvieron, del 14 al 19 de abril, en el Palacio de la Cancillería Apostólica. El ciclo de las conferencias lo comenzó Mons. Romeo, estudiando el alma según la Biblia. El P. Cornelio Fabro disertó profundamente sobre la autoconciencia y el conocimiento del alma, y el P. Marcozzi sobre las diferencias entre el alma humana y la de los animales. El P. Toccafondi ilustró la cuestión de la espiritualidad y la conciencia del yo, y el Prof. Petruzzellis expuso el pensamiento de algunos filósofos contemporáneos sobre el mismo punto. La unión sustancial del alma con el cuerpo y el origen de la primera fueron ilustrados por Mons. Gannini y el P. Umberto De l'Innocenti. El Prof. De Simone y el P. Dhanis estudiaron la inmortalidad del alma, y el P. Ciappi consideró el alma separada del cuerpo.

* * *

Durante el pasado curso, 1957-1958, se han desarrollado en la Universidad de Munich dos cursillos sobre San Agustín. El Profesor Leitz estudió los problemas que presentan las *Confesiones* de San Agustín, y el Profesor Plifgersdorffer dió una serie de lecciones sobre la *Ciudad de Dios*.

* * *

Ha tenido lugar en Detroit, Michigán, durante los días 8 y 9 de abril, la XXXII reunión anual de la «American Catholic Philosophical Association».

* * *

Falleció en Munich —1-X-1956— el doctor Otto Schilling. El Profesor alemán se había dedicado a los estudios de la moral social y de la teología pastoral. En el campo de los estudios sobre San Agustín se había distinguido principalmente con la publicación de dos obras de especialísimo interés: *Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus* (1910) y *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche* (1914). Supo armonizar las doctrinas tradicionales, que culminan en San Agustín y en Santo Tomás, con los descubrimientos de las ciencias modernas, en sus dos obras fundamentales: *Grundriss der Moraltheologie* (1923) y *Lehrbuch der Moraltheologie* (1928).

* * *

En Agen falleció el P. T. Trehorel, Agustino Asuncionista, el día 6 de agosto de 1957. Publicó en la *Revue des Études latines*, 1939, pp. 309-320, un trabajo muy interesante sobre «Le psaume abécédaire de saint Augustin». Se debe al mismo Padre la traducción de las *Confesiones* de San Agustín, que va a publicar la *Bibliothèque augustinienne*.

LIBROS RECIBIDOS

De sus AUTORES.

CATURELLI, Alberto, *Cristocentrismo: Ensayos sobre el hombre cristiano*, Córdoba, Argentina (Imprenta de la UNIVERSIDAD), 1957, 166 págs.

GONZALO MAESO, David, *Ilustraciones eucarísticas*, Granada (Impr. de FRANCISCO R. CAMACHO), 1957, 210 págs., rca., 45 pts.

CASAUBON, Juan A., *Gérmenes de Idealismo en las «Investigaciones Lógicas» de Husserl*, Buenos Aires (Edic. SAPIENTIA), 1956, 32 págs.

PESCE, Domenico, *Saggio sulla metafisica*, Firenze (F. LE MONNIER, Édit.), 1957, 54 págs., rca., 500 liras.

De ANGELO CANGELOSI: Via O. Antinori, 49. Palermo.

BONAFEDE, Giulio, *Raffaello Lambruschini, Studio critico con pagine scelte*, Palermo (G. MORI & FIGLI), 1958, 272 págs., rca., 1.700 liras.

De LUIS MIRACLE EDITOR: C. Aribau, 179. Barcelona.

BERDIAEV, Nikolay, *Autobiografía espiritual* (Trad. de Juan Godo Costa), Barcelona (L. MIRACLE, Edit.), 1957, 318 págs.

PENNA, Angelo, *San Jerónimo* (Trad. de J. Riera Simó), Barcelona (L. MIRACLE, Editor), 1952, 464 págs., tela, 100 pts.

PRINI, Pietro, *Existencialismo* (Trad. de Claudio Matons Rossi), Barcelona (L. MIRACLE), 1957, 176 págs., tela, 70 pts.

RICCIOTTI, Guiseppe, *Con Dios y contra Dios* (Trad. de Adolfo Muñoz Alonso), Barcelona (L. MIRACLE), 1956, 644 págs., tela, 200 pts.

RICCIOTTI, Giuseppe, *Los Hechos de los Apóstoles: Traducción y Comentario* (Trad. de J. Riera Simó), Barcelona (L. MIRACLE), 1957, 466 págs., tela, 300 pts.

SCIACCA, Michele Federico, *Iglesia y mundo moderno* (Trad. de J. Farrán y Mayoral y J. J. Ruiz Cuevas), Barcelona (L. MIRACLE), 1957, 292 págs., tela, 100 pts.

SCIACCA, Michele Federico, *Pascal* (Trad. de J. J. Ruiz Cuevas). Barcelona (L. MIRACLE), 1955, 256 págs., tela, 85 pts.

SCIACCA, Michele Federico, *El pensamiento filosófico de Rosmini* (Trad. de Adolfo Muñoz Alonso). Barcelona (L. MIRACLE), 1954, 416 págs., tela, 115 pts.

SCIACCA, Michele Federico, *El problema de la educación* (Trad. de Juan José Ruiz Cuevas). Barcelona (L. MIRACLE), 1957, 534 págs., tela, 165 pts.

VELS, Augusto, *Escritura y personalidad: Las bases científicas de la grafología*. Barcelona (L. MIRACLE), 1955, 396 págs., tela, 115 pts.

De KOHLHAMMER-Verlag: Urbanstrasse, 12-14. Stuttgart O.

HUSS, Ernest-Peter, *Das Gesetz des Seins: Von Atom zum denkenden Geist des Menschen*, Stuttgart (W. KOHLHAMMER), 1951, XVI-322 págs., tela, DM 24.

KRÜGER, Gerhard, *Abendländische Humanität*, Stuttgart (KOHLHAMMER), 1953, 94 págs., tela, DM 5,40.

FIELD, G. C., *Die Philosophie Platons*, Stuttgart (W. KOHLHAMMER), 1952, 208 págs., tela, DM 8,80.

MICKLEM, Nathanael, *Was ist Religion?*, Stuttgart (W. KOHLHAMMER), 1952, 214 págs., tela, DM 8,80.

SCHNEIDER, Rudolf, *Seele und Sein: Ontologie bei Augustin und Aristoteles*, Stuttgart (W. KOHLHAMMER), 1957, 236 págs., cart., 18 DM.

De Ediciones "RELIGIÓN Y CULTURA": Columela, 12. Madrid.

VACA, César, *Cartas a un jefe. El espíritu en la vida militar*, Madrid (Edic. «RELIGIÓN Y CULTURA»), 1958, 274 págs., rca., 35 pts.

GARCÍA, Félix, *Retorno al Espíritu*, Madrid (Edic. «RELIGIÓN Y CULTURA»), 1958, 274 págs., rca., 35 pts.

De CARLO MARZORATI Edit.: Via Privata Borromei, 1 B/7. Milano.

SCHIAVONE, Michele, *Problemi Filosofici in Marsilio Ficino* (Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia, Università di Genova, VI). Milano (CARLO MARZORATI, Editore), 1957, 328 págs., rca., 2.500 liras.

De Casa Editrice G. C. SANSONI: Viale Mazzini, 46. Firenze.

PESCE, Domenico, *Città terrena e Città celeste nel pensiero antico: Platone, Cicerone, S. Agostino*, Firenze (G. C. SANSONI, Editore), 1957, 186 págs., rca., 1.000 liras.

De Lib. ARTHEME FAYARD: 18-20, rue du St-Gothard. Paris.

VARIOS, *Le purgatoire, profond mystère*, Paris (Libr. ARTHEME FAYARD), 1957, 158 págs., rca., 500 frs.

De Editrice CEDAM: Via Jappelli, 5. Padova.

AURELII AUGUSTINI, *Psalmus contra partem Donati* (Introduzione, testo critico, traduzione e note a cura di Rosario Anastasi), Padova (Editr. CEDAM), 1957, 110 págs., rca., 800 liras.

De Edit. HERDER: Avda. José Antonio, 591. Barcelona.

FLEISCHMANN, Hildebrando, *Oficio Divino Parvo* (Texto bilingüe latino-español. Adaptación y traducción por D. Daniel Ruiz Bueno), Barcelona (Editorial HERDER), 1957, 976 págs., tela, 125 pts.

WELTY, Eberhard, *Catecismo social* (Trad. de Juan Manuel Pérez), *vol. II: La constitución del orden social*, Barcelona (Edit. HERDER), 1957, 412 págs.

RAMÍREZ, Santiago, *La filosofía de Ortega y Gasset*, Barcelona (Edit. HERDER), 1958, 474 págs., rca., 150 pts.

De Ediciones DINOR: Zubieta, 38. San Sebastián.

FAHSEL, Capellán, *Teresa Neumann de Konnersreuth: Hechos y criterios*, San Sebastián (Edic. DINOR), 2.ª edic., 1957, 182 págs., rca., 32 pts.

DOBRACZYNSKI, Jan, *Mensaje de las estrellas: La misión profética de Jeremías*, novela (Trad. de Erich Hankammer), San Sebastián (Edic. DINOR), 1957, 446 págs., cart., 100 pts.

LENVAL, Helene Lubienska de, *La liturgia del gesto* (Trad. de Ana María Arranz Carabias), San Sebastián (Edic. DINOR), 1957, 118 págs.

HOWARD-BENNETT, Rosemary, *Yo escogí el claustro* (Trad. de J. Fons Perales), San Sebastián (Edic. DINOR), 1958, 216 págs.

WOHL, Louis de, *Marte renuncia a la guerra* (Trad. de Carlos Sainz de Grajeda), San Sebastián (Edic. DINOR), 2.ª edic. de la novela *Sin pecado original*, 1958, 316 págs., rca., 60 pts.

BARRET, William E., *Encrucijada diabólica* (Trad. de Magdalena Galligo), San Sebastián (Edic. DINOR), 1958, 404 págs., rca.

WOHL, Louis de *El genio burlado*, novela (Trad. de Magdalena Galligo), San Sebastián (Edic. DINOR), 1957, 426 págs., tela, 110 pts.

CERFAUX, L., *La voz viva del Evangelio al comienzo de la Iglesia* (Trad. de Francisco Pegenaute Rubio), San Sebastián (Edic. DINOR), 1958, 178 págs., rca.

WEIKL, Ludwig, *Reaviva la llama: Meditaciones sobre el sacerdocio católico* (Trad. de B. Unrrueta), San Sebastián (Edic. DINOR), 1958, 326 págs., rca.

De TAURUS EDICIONES: Conde del Valle Suchil, 4. Madrid.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *El grupo zoológico humano: Estructuras y sesgos evolutivos* (Trad. de Carmen Castro), Madrid (TAURUS, Edic.), 1957, 160 págs.

VARIOS, *Los Santos de cada día*, Enero (Trad. de Florentino Pérez y José María Sagone), Madrid (TAURUS, Ediciones), 1957, 318 págs., tela, 90 pts.

VARIOS, *Los Santos de cada día*, Febrero (Trad. de José María Sagone e Ibáñez), Madrid (TAURUS, Ediciones), 1957, 326 págs., tela, 90 pts.

VARIOS, *Los Santos de cada día*, Marzo (Trad. de Miguel de Salabert), Madrid (TAURUS, Ediciones), 1957, 270 págs., tela, 90 pts.

Del INSTITUTO BRITÁNICO: Almagro, 5. Madrid.

HIGHET, Gilbert, *Poets in a Lanscape: Great Latin Poets in the Italy of today*, London (HAMISH HAMILTON), 1957, 276 págs., 49 ilustr., tela, 30s.

BRADY, Gerard K., *Saint Dominic, Pilgrim of light*, London (BURNS & OATES), 1957, XVIII-170 págs., tela, 18s.

De B. HERDER BOOK CO.: 15 & 17 South Broadway. St. Louis 2, Mo., U. S. A.

GRABOWSKI, Stanislaus J., *The Church: An Introductions to the Theology of St. Augustine*, St. Louis (B. HERDER BOOK CO.), 1957, 674 págs., tela, 9,50 $.

De la DIFUSORA DEL LIBRO: Bailén, 19. Madrid.

ÁLVAREZ DE LINERA, Antonio, *Dudas y Fe*, Madrid (Edic. STVDIVM), 1956, 80 págs., rca., 22 pts.

BASILIO DE SAN PABLO, *El misterio de nuestra Redención*, Madrid (Edic. STVDIVM), 1957, 272 págs., rca., 60 pts.

CALMEL, P. Th., *Siguiendo el Evangelio* (Trad. de Francisco Aparicio), Madrid (Edic. STVDIVM), 1956, 96 págs., rca., 20 pts.

CARROUGES, Miguel, *Carlos de Foucauld, explorador místico* (Trad. de Francisco Aparicio), Madrid (Edic. STVDIVM), 1957, 272 págs., rca., 60 pts.

GONZÁLEZ CORDERO, Francisco, *El instinto intelectual, fuente de conocimiento*, Madrid (Edic. STVDIVM), 1956, 126 págs., rca., 26 pts.

CRISTIANI, L., *Actualidad de Satanás* (Trad. de Francisco Aparicio), Madrid (Edic. STVDIVM), 1957, 160 págs., rca., 30 pts.

CHASLES, Magdalena, *La alegría y la Biblia* (Trad. de Francisco Aparicio), Madrid (Edic. STVDIVM), 1957, 200 págs., rca., 35 pts.

MARTÍNEZ, Luis M., *La pureza en el ciclo litúrgico*, Madrid (Edic. STVDIVM), 1956, 142 págs., rca., 25 pts.

SUÁREZ, Germán, *La verdadera vida cristiana*, Madrid (Edic. STVDIVM), 1957, 248 págs., rca., 50 pts.

De EDITORIAL GREDOS: Benito Gutiérrez, 26. Madrid.

MOELLER, Charles, *Literatura del siglo XX y Cristianismo, vol. III: La esperanza humana* (Trad. de Valentín García Yebra), Madrid (Edit. GREDOS), 1957, 696 págs., rca., 146 pts.

De EDITORIAL SUDAMERICANA, S. A.: Alsina, 500. Buenos Aires.

FERRATER MORA, José, *Unamuno: Bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires (EDITORIAL SUDAMERICANA, S. A.), 1957, 144 págs., rca.

De EDIZIONI PAOLINE: Via Formigina, 73. Modena.

VECCHI, Alberto, *Introduzione al «De civitate Dei»*, Módena (EDIZIONI PAOLINE), 1957, 146 págs.

De EDIZIONE DI "FILOSOFIA": Via Po, 18. Torino.

GUZZO, Augusto, *Agostino: Dal «Contra Academicos» al «De Vera Religione»*, Torino (EDIZ. DI «FILOSOFIA»), 1957, 90 págs., rca., 1.000 liras.

GUZZO, Augusto, *Parerga*, Torino (EDIZ. DI «FILOSOFIA»), 1956, 258 págs., rca., 2.000 liras.

De STUDIUM CHRISTI: Via Giacinto Carini, 15. Roma.

BELLINI, Dandolo, *L'Arte sacra oggi*, Roma (STUDIUM CHRISTI), 1956.

VARIOS, *Umanesimo e mondo precristiano*, Col. «Umanesimo e Cristianità» I, Roma (STUDIUM CHRISTI), 1950, 246 págs.

VARIOS, *Umanesimo e mondo cristiano*, Col. «Umanesimo e Cristianità» II, Roma (STUDIUM CHRISTI), 1951, 326 págs.

VARIOS, *Umanesimo e mondo moderno*, Col. «Umanesimo e Cristianità» III, Roma (STUDIUM CHRISTI), 1953, 202 págs.

VARIOS, *Umanesimo e mondo contemporaneo*, Col. «Umanesimo e Cristianità» IV, Roma (STUDIUM CHRISTI), 1954, 144 págs.

De EDITORIAL CIENTIFICO-MÉDICA: Vía Layetana, 53. Barcelona.

FRUTOS CORTÉS, Eugenio, *Creación filosófica y Creación poética*, Barcelona (JUAN FLORS, Editor), 1958, VI-352 págs., rca.

De EDITIONS SPES: 79, rue de Gentilly. París.

MGR. DE SOLAGES, *Le livre de l'Esperance: L'Ame, Dieu, la destinée*, París (ÉDITIONS SPES), 1954, 286, rca., 600 frs.

LATREILLE, A., DELARUELLE, E., PALANQUE, J.-R., *Histoire du Catholicisme en France*, vol. I: *Des origines à la chrétienté médiévale*, París (ÉDITIONS SPES), 1957, 352 págs., rca., 1.000 frs.

De AKADEMIE-VERLAG: Mohrenstrasse, 39. Berlín W 8.

ALAND, Kurt-CROSS, F. L., *Studia Patristica (Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955*, edited by...), Berlín (AKADEMIE-VERLAG), 1957, 2 vols., 700-560 págs., rca., DM 96.

De Edit. EL PERPETUO SOCORRO: Manuel Silvela, 14. Madrid.

TIEN CHWEN-MIN, *Veinticinco años en la China Trágica*, Madrid (Edit. EL PERPETUO SOCORRO), 1957, 520 págs., rca., 30 pts.

CARRASCOSA, Francisco M., *Misa colectiva*, Madrid (Edit. EL PERPETUO SOCORRO), 1957, 40 págs., rca., 4 pts.

GOICOECHEA ARRONDO, E., *Cantos sagrados pastorales*, Madrid (Edit. EL PERPETUO SOCORRO), 1957, XII-96 págs., rca., 25 pts.

SARABIA, Ramón, *La Virgen y los niños*, Madrid (Edit. EL PERPETUO SOCORRO), 1957, 256 págs., rca., 25 pts.

KRONENBURG, Juan B., *V. P. Pedro Donders, Apóstol de los leprosos en Surinam* (Trad. de Félix Elejalde), Madrid (Edit. EL PERPETUO SOCORRO), 1957 290 págs., rca., 35 pts.

SALVANESCHI, Nino, *El asesinato de Dios* (Trad. de Camilo Jordá Moncho), Madrid (Edit. EL PERPETUO SOCORRO), 1957, 134 págs., rca., 20 pts.

FELIPE, Dionisio de, *Una toca entre coronas*, Madrid (Edit. EL PERPETUO SOCORRO), 1957, 248 págs., rca., 70 pts.

De EDICIONES RIALP: Preciados, 35. Madrid.

BOCHENSKI, I. M., *El materialismo dialéctico* (Trad. del alemán), Madrid (EDICIONES RIALP), 1958, 268 págs., rca., 75 pts.

SAUMELLS, Roberto, *La ciencia y el ideal metódico*, Madrid (EDIC. RIALP), 1958, 232 págs., rca., 60 pts.

ALFONSO MARIA DE LIGORIO, San, *Práctica del amor a Jesucristo* (Trad. de Andrés Goy), Madrid (EDIC. RIALP), 1958, 294 págs., rca., 30 pts.

MAEZTU, Ramiro de, *Defensa del espíritu*, Madrid (EDIC. RIALP), 1958, 340 págs., rca., 65 pts.

VANDEUR, Eugène, *Retiro* (Trad. de Luis Horno Liria), Madrid (EDIC. RIALP), 1958, 2 vols., 250-410 págs., rca., 100 pts.

HEALY, Kilian J., *En presencia de Dios* (Trad. de Mariano del Pozo), Madrid (EDIC. RIALP), 1958, 146 págs., rca., 30 pts.

De Edit. E. SUBIRANA: Puertaferrisa, 14. Barcelona.

ANGRISANI, José, *In matutinis meditabor in te* (Trad. de Eliseo Cots), Barcelona (Edit. E. SUBIRANA), 1957, vol. III: Pars aestiva, 520 págs. vol. IV: Pars autumnalis, 550 págs.

De ÉDITIONS DU SEUIL: 27, rue Jacob. París.

SCHMIDT, Albert-Marie, *Jean Calvin et la tradition calvinienne*, París (ÉDITIONS DU SEUIL), 1957, 192 págs., rca., 350 frs.

BONNES, Jean-Paul, *David et les psaumes*, París (ÉDITIONS DU SEUIL), 1957, 192 págs., rca., 350 frs.

DO-DINH, Pierre, *Confucius et l'humanisme chinois*, París (ÉDITIONS DU SEUIL), 1958, 192 págs., rca., 350 frs.

De FRIEDRICH PUSTET VERLAG. Regensburg.

MÜLLER, Michael, *Die Lehre des Hl. Augustinus von der Paradiesesche und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13 Jahrhunderts bis Thomas von Aquin*, Regensburg (FR. PUSTET VERLAG), 1954, 326 págs., rca., DM 19,50.

De VALLECCHI Editore: Viale dei Mille, 90. Firenze.

VARIOS, *Unità nella diversità* (Numeri 85-86-87 de «L'Ultima»), Firenze (VALLECCHI, Editore), 1957, 288 págs., rca., 1.200 liras.

De DESCLÉE ET SOCII: Roma.

LIO, Hermenegildus, *Estne obligatio iustitiae subvenite miseris? Quaestionis positio et evolutio a Petro Lombardo ad S. Thomam ex tribus S. Augustini textibus*, Roma (DESCLÉE ET SOCII), 1957, 238 págs., rca., 2.000 liras.

De DOTT. A. GIUFFRÉ Editore.

GARILLI, Giovanni, *Aspetti della Filosofia Giuridica, Politica e Sociale di S. Agostino*, Milano (DOTT. A. GIUFFRÉ, Editore), 1957, 304 págs., rca., 1.500 liras.

De EPHEMERIDES CARMELITICAE: Piazza S. Pancrazio, 5-A. Roma.

VARIOS, *Archivum Bibliographicum Carmelitanum, 2: Bibliographia Carmeli Teresiani anni 1956* (Suppl. «Ephemerides Carmeliticae»), Roma, 1957, 324 páginas, rca.